حاشیه

مولف: عبدالرزاق علی بن حسین

حاشیه بر جعفری توسیجی ؟

۱۵۶
۹۰

حاشیه علامه ازاوراق مغفور

٤١٥٢

٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لصانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا
وهو الغاية القصوى والعروة الوثقى في البدء والرجعى وله الممات والمحيا في الآخرة والاولى
ومنه البدء والتنزيه والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر
الدجى كاشف البلوى مزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى
وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومصابيح الدجى والفلك
الاوفى والنسيم الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى
اما بعد فيقول العبد الراجي ثواب ربه اللطيف عبد الرزاق بن الحسين اللاهيجي وفقه الله
لمرضاته وجعل مستقبله خيرا من ماضيه هذه التعليقات مني على الحواشي الخفرية المعلقة
على شرح البيانات التجريد وتتمة تستحق بان تشتاقها ذهن كل فهيم وبليد ونجوم تحقيقاتها
لشياطين الاوهام رجوم وعند اولي الابصار ومشرق تدقيقات عند ظلام الشبهات
الحالكة نادى بالانوار كتبتها لمن من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قرائة تلك الحاشية
في اضيق الاوان نفعهم الله بها وسائر طلاب اليقين من ابناء الزمان انه العزيز المنان وولي
الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان **قال المحشي** اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات
الصانع نعم اي صانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض او لانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل
عن الواجب اليه لانه انما يمكن الاستدلال عليه بنفس هذه الحيثية حيث صافية للكلا

ومبدئيته اذ لا سبب له تعالى ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة
على المعلول فانحصر طريق اثباته على البرهان الاني الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة
والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة له لا من حيث
الذات او من حيثية اخرى لا يورد ما اعترض عليه بان ما لوجب وجوده فهو موجود
بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب ان يوضع الواجب ويحمل عليه
بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان يبين ان بعض الموجود واجب وهذا البين نظري
كما لا يخفى وايضا على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان المراد الواجب في نفس
الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فان المقصود من المسئلة بيان
ان لهذا المفهوم فردا في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج لا ان المفهوم العرضي
موجود ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا
المفهوم كسائر المفهومات امر ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم في الذهن لا يستلزم
كونه في الواقع هويته فضلا عن الخارجية كما لا يخفى قوله لا شك في وجود موجود اي
في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الوجود من غير نظر الى خصوص الافراد
على ما يقتضيه نظر المتالهين فان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود
الافراد او في تحقق افراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات
الوجودات واحوالها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد قبيح اذ الوجود الغير
المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الوجود بما هو موجود
لا يابى عن ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا
في وجود ممكن لا شك في وجود الموجب اذ موجد الموجود وهو موجود بديهة وهو يحتمل
ان يكون واجبا كما قال المحقق الخفري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قوله
فان كان واجبا راجع الى الموجود بالغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى
ما هو اعم منه ومن موجده الذي لا شك فيها كما لا يخفى قال المحشي في حقه تذكرة له

[illegible]

له قلب او القى السمع وهو شهيد اي قلب مستيقظ وذهن متوقد يدرك الحقايق من نفسه
ويستنبط العلوم بفكره من دون حاجة الى السماع من معلم وان لم يكن له قلب كذلك فلا اقل
من ان يكون ممن سمع مع قلب حاضر وخاطر غير متفرق فان حضور القلب وفراغ الخاطر
مما لا بد منه في ادراك الحقايق مطلقا **قوله** لانه اخصر واوثق واشرف **اقول** اما كونه اخصر
فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر اما من الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على اثبات
حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه واما من الذي اعتبر فيه الامكان مع الحدوث
فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك
غير المتحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الاثبات باللم فانك قد عرفت
انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين
الانية ما هو اقربها الى اللمي في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبة على ما صرح به الشيخ الرئيس
وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود
بما هو وجود كما عرفت يكون فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذات الحق بلا مدخلية اعتبار
قيد زايد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا اولان هذا الطريق لمي
بخلاف ساير الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على ان بعض الموجود واجب
لذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتركا بينه وبين الواجب لان ذلك حال من احوال
تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال الاخرى لها معلولة للحال الاولى اولان
جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان العلم
بالجسم مؤلف فلذلك مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف
لكن المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان ساير
الطرق شبيه بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث والامكان بشرط الحدوث
والحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود
ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولا له فتامل واما كونه اشرف فذاك

الوجود هو منبع كل شرافة ومنبع كل اناقة كما هو المشهور واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه
حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث
ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقريبه على طريقتهم ان يقال
ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب انتهاء الى المحدث الغير الحادث
دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب تم فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث
هو طريقة طايفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا
قريب من الاول توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هي الامكان فقط
وطرق اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر الى نفس الوجود
من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المص قدس سره ومنهم
من نظر الى الطبيعة المحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها ان من لا شك في وجود الحركة
فلا بد لها من محرك غير ذاتها اذ الحركة امر ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك
غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولا بد له من غاية
هي اشرف من ذاته ومن مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للتسلسل
وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة خارجة
في كمالاتها من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير محتاج الى مخرج دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب تم **قوله** ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة **اقول** الفرق بين هذه الوجوه
ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد ما هو لازم
النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا نفسه وانما جعل كذلك ليظهر صحة تعقيب تاليها المؤثر
فانه مؤثر لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور
والتسلسل دليلا على ما هو لازم التالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح
لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليها وفي الوجه الثالث انه جعل ومقدم
الشرطية الثانية ما جعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم خلف على تقديره

وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع فعل بما فعل في الوجه
الاول من جعل لازم النقيض مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد
الامرين اما الانتهاء الى الواجب تعالى او لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه الاول فانه
جعل فيه اول الامرين لازما لتالي الشرطية وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك

قوله اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما اعترض عليه بما حاصله
انه على تقدير عدم تحقق الواجب تعالى يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه
وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود اخر لا على ذلك الموجود المتوقف عليه الا
وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور وهل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة واجاب عنه
خاتم الحكماء والمجتهدين اعلى الله مقامه في تعليقه بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها
طبيعة ناعتية تستدعي محلا موجودا ولان الشيء ما لم يوجد لم يوجد يتوقف تحققها
على تحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد
فيلزم الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استادنا المحقق صدر الحكماء المتالهين
ادام الله ظله العالي في العاليين بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل
لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد اخر
كما في طبيعة افراد المتوالدة وذلك لان معنى الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين
والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون
متقدما ومتاخرا معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول ذلك
اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد اخر انما يصح في الاعداد لا في
الايجاد فان الطبيعة لا يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر ولا يجوز كونها
في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد اخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في ضمن متن الاعيان
فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى
لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان لكي يصح اي اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد

ان تصير معدة لحصول نفسها في فرد اخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض مشخصة
معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة
اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة
ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الذات فان الوحدة
النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان
وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية وحدة شخصية
دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرناه
انما يجري في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها
في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف
النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها في ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض لزم
الدور والتشكيك في الذاتيات ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذا لو حكموا بكون
العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك
في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه
كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع في حكم موجود واحد
في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه
على الايجاد المتوقف على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء قوله ومنها ان ليس للوجود
من حيث هو موجود مبدا اقول المراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الوجود من حيث
هي فلو كان لها مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا محالة لان ذلك المبدا موجود لا محالة فيكون
طبيعة الوجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الوجود علة لطبيعة الوجود متقدمة عليها
بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا
الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده المحقق الخفري من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه
انما لو كان ليس الا الوجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد اخر وهكذا

ويكون الاشتباه هيهنا ايضا بين التقدم والتاخر الزمانيين الجاريين على الطبيعة والتقدم
والتاخر الذاتيين المتفرعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل قوله وبذلك ثبت
وجود واجب الوجود ليس لو لا ان هذه المقدمة ثبت واجب الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى
بديهية هي ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدء فتقرير البرهان هكذا لو كان الكل
الموجود منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبداء وان لا يكون له مبداء وهو اجتماع النقيضين فانحصار
الوجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن يلزم
ان يكون له مبداء ولو كان له مبدء يلزم تقدم الشيء على نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن
يلزم تقدم الشيء على نفسه والى تقرير المقدمة الاخرى والتقرير الذي ذكرنا اشار بقوله
كما لا يخفى بادنى تامل فتامل قوله يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا
ودليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك
والرياضة من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات يتوجهون بشراشرهم الى معدن الجود ومنبع الوجود اعني الحق تعالى
ضوء نور الانوار ولمعان الاشراق فيتجلى لهم حقيقة الحق تعالى ويفيض على نفوسهم لمعات من انوار
تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفائض عليهم سائر الحقائق بدون مشاركة وهم و
شبهة فان قلت فباي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في وجود الله
والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود بل هو لا بشرط القيود وفرض ما يرفعها الا انه منتزع من ذاته
بذاته [illegible] فالنظر فيه [illegible] اذا نا [illegible] ثم [illegible] بعد الوجه
هو الشيء بوجهه فتفطن قوله وبعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك
باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذا باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة
وجميع الافراد والفرق بين العبارة الاتية والعبارة السابقة ان السابقة تحكم بامتناع الوجود
بامتناع كونه فانيا والاتية تحكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وهاهنا ايضا مثلا زمان والفرق
بين هذه العبارة والعبارة الاتية ان هذه تعرضت لموضوع القضية وتلك في محمولها فلا

لا تغفل

فلا تغفل قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدء قال المحقق الخفري هذا انما يتم على
تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمل على دفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحادي
لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي الذي هو موجود على حدة بل ما ذكره كما سيجيء فنقول الكل
لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدء فذلك المبدء لوجوب كونه موجودا يكون داخلا
في المجموع المتاخر من حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء
على نفسه ايضا لما كان العلة المجموع علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدء
لكونه جزء من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا قوله مجموع الموجود
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا قال المحقق الخفري ان اراد ان مجموع المذكور
يمتنع ان يصير شيئا محضا فجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود
بشرط كونه موجودا ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع
ان يصير لا شيئا فهم وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن
لا يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات من حيث هو موجود
هيهنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما مرت الاشارة اليه والدليل عليه قوله من حيث هو
موجود دون ان يقول من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة واراد
بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي اي لا بشرط شيء فنقول طبيعة الموجود
بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم صيرورة الوجود عدما
فيلزم قلب الحقيقة وهو ممتنع وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا الا فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث
هو ممكن لا قائمة بذاتها [illegible] بذاته يلزم جواز صيرورتها لا شيئا محضا كما لا
يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد بمجموع الموجودات يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة وذلك
عن استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات
في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام
بالمرة وكذا على المجموع بالواحد فقل الاول والا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد على

الثاني بالمعنى ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان الا
نعدام واما جواز صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزم لعدم القياس بناء على ان الانتفاء خارجا
عن المجموع ليصير المجموع اياه فانعدامه يكون انعداما بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما هو
لمطابقته مجموع الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات
ام لا فتدبر **قوله** وهي ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم
واحد اي في حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة غير المقدمة التي قالوا الطريق لاثبات
الواجب على احد الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال انه لا بد من اعتبارها وهي ان مجموع
الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد منها وقد
ادعوا بداهتها اولى في تلك المقدمة نظر ليس هنا موضع ذكره وقد اورد على المقدمة انه اذا لزم
من وجود الاثنين وجود ثالث وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع مع وصف
الثلاثية لزم من وجود ثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلاثية فيلزم من وجود
الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه بان الرابع الذي هو معروض وصف
الثلاثية اعتباري محض ولا تحقق له في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل
من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو
تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار
مفهوم مرتين مكرر ولا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتبار
وقد ادعوا الفرق فيه هذا وليعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها
مما يبتني على كلتا المقدمتين بل بعضها يبتني على تلك المقدمة وبعضها يبتني على المقدمة
التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتامل في تلك البراهين **قوله** في امكان طريان الانعدام
عليها قال المحقق الخفري ان اراد بالامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون
طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب كل منها مع العلة الموجبة وان اراد
بالامكان الوقوعي فممنوع والمستند ظاهر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات

المتناهية

المتناهية تنتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد على تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما
الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل اقول طريان
الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك
على تقدير عدم الواجب اذ وجود المعلول وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس
بواجب فيمكن رفعهما جميعا فاحد انحاء العدم لا يصير ممتنعا على المعلول وهو عدمه مع عدم العلة
فما لم يصير هذا النحو من انحاء العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصير وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان
حال كل واحد من الممكنات هذه فظهر ان هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع
ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان عدم كل واحد مع وجود علته
ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد
له وبين ان يذهب الى غير النهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب الذي سد جميع انحاء
العدم على الممكن لا يحصل الا به **قوله** ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنة الممكنات الفرقة
اي جميع الممكنات من حيث هي مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا على حدة يحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي يليه
فلا تغفل **قوله** ولا في صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء وانما كلها
فامتناع علتيتها اظهر للزوم كون الشيء علة لنفسه ان مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة
علتها عين جميع الاجزاء **قوله** اذ بملاحظة المقدمة المذكورة هذا يشعر بالخلاف بين المقدمتين
والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وفيه ان العلة التامة للمركب يجب
ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن
تامة **قوله** لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات اي لوجوب مجموع
الممكنات من حيث هي مجموع او لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى
غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها انه لو كان
وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن

قال المحقق الدوانی ... ويعلم ان مجموع الممكنات ... ممكن واحد
في الممكن ... فان ... يستند ...
وقد صرح ... الطول ... الاخير

وجوده اولا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح
وان لم يمكن يلزم ان يكون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجب الشيء يجب
ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود الشيء اذ مفيد الوجوب لا يمكن ان يكون
عاريا عن صفة الوجوب فموجب الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يمكن
ان يتحقق موجود اصلا **قوله** اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد
اقول الظاهر ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود له الوجود
بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الموجود لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا لما لم يكن
له الوجود بالذات يجب ان يستفيده من الغير والاغيار وان كانت غير متناهية لما لم يكن
لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد فمن اين يحصل الوجود **قوله** ولاثبات هذا
المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان اي عام من الادلة انما افيت بالنظر في الوجود بالفعل
ويمكن اقامة الدليل بمجرد امكان وقوع الوجود من غير فعلية وذلك بان يقال لا شك في انه
يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع
وجود ما على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان وقوع ايجاده وامكان وقوع ايجاده ما
لكونه طبيعة ناعتية يتوقف على امكان وقوع وجود ساعة فيلزم الدور او نقول وقوع
طبيعة الوجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا سبب والا لزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع
طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من سبب فلو انحصر الوجود في الممكن الوقوع في الممكن لزم
اجتماع النقيضين او نقول لمجموع الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان
يكون نفسه ولا جزئه بل يكون خارجا منه وعلى تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع
ممكنا بالامكان الوقوعي وقس على هذا سائر الطرق **قال** المصنف اعلى الله مقامه وجود
العالم بعد عدمه ينفي الايجاب **اقول** الايجاب هو وجوب الفعل عنده اما دائما او في وقت
والاول هو مذهب الحكماء وهو المنفي هنا والثاني مذهب المصنف وبعض المتكلمين فهنا
نزاعان احدهما بين الاشعرية وبين المصنف وسائر المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عنده

فعل ام لا

فعل ام لا الثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما بين المصنف وبعض المتكلمين وبين
الحكماء وهو انه هل يجب عنده دائما او في وقت والاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم
ولا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الارادة و
معها يرتفع النزاع بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية و تفسير الشارح القدرة
والاختيار بالمعنى المذكورة يشعر بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للمعنى
المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه تعالى
لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه اذا وجب له سواء في ذلك القائل بوجوب الفعل عنه تعالى دائما
وغيره هذا ثم **اقول** لفظ الايجاب يمكن كونه مصدر البناء الفاعل وهو كون الفاعل موجبا بصيغة
الفاعل وكونه مصدر البناء المفعول اعني كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول والموجب بصيغة
المفعول يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل
يطلق على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره والحكماء لما قالوا بوجوب الفعل عنه تعالى بقدرة
وارادة غير منفكة وغير زائدة على ذاته وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة
والاختيار وامثال ذلك كونها امورا زائدة على الذات ومنفكة عنها ايضا ولو بمعنى انفكاك متعلقها
وقتا ما عن الذات كالاشعرية والمنفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون
ان الله تعالى على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم
في ذلك زعما منهم ان فاعليته تعالى عند الحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب
بفتح الجيم ايضا فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل بحكم ما عليه موجب الفعل عنه لا كونه مضطرا
بل الموجب بكسرها بمعنى انه يجب فعله عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض لوجوب
المعلول وقد اجمع الجميع على ان هذا المعنى يصير موجودا فيما انسب لفظي الموجب والموجب مع ما
انقلا البرهان منشاء لهذا النزاع ومنشاء لذلك التشنيع والا فلا نزاع ولا اشتباه عند
المحقق في ذلك **قال** اتفق ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب في العالم بالقدرة و

والاختيار اعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلا بد هناك من مباد اربعة العلم والمشية
والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بنا ولنا ان نزيد عليها ويتميز بعضها عن بعض
وبتحقيقها صدور الافعال الاختيارية ومن يفقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو
ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي
فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره
عنه دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا
مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته تعالى لما كانت عين ذاته تعالى فمبادي الافعال الاختيارية
من العلم والمشية والارادة والقدرة يكون حاصلة له تعالى دائما فلو دام عنه تعالى صدور
الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته تعالى
فالقول بكون تاثيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بذلك
والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد منهم الايجاب الذي قال به الحكماء هو معنى
دوام الفعل وعدم الانفكاك عنه واما صحة الصدور والترك فان اريد بالنظر الى ذاته تعالى
فقط من دون انضمام تلك المبادي فالقول بها ايضا غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام
تلك المبادي فالقول بصحتها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة وايضا قائلون بذلك فالنزاع
بين المعتزلة والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين المعتزلة والاشعرية في
مطلق الوجوب فقط لا غير قوله اي بمعنى انه ليس شيء منهما لازما لذاته بمعنى ان صحة الفعل
والترك المعتبرة في الاختيار يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى
فالقول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين ولا ان الصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
لا بصحة المفعول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة
عبارة تحتمل حمل الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء في تفسير القدرة هو صحة
الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى مساوق للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الامكان
بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا

حكم

٨

حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه واما تخصيص المعتزلة بالذكر لان
الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب في هذا الكتاب
مخالفة للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين
وجعل الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم برآء قائلين بالايجاب بهذا
المعنى وهذه المخالفة مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي والا فيحمل الصحة
على الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك الا ان الايجاب المقابل لهذا الصحة هو بمعنى امتناع
الانفكاك فلا مخالفة تم هكذا ينبغي ان يفهم هذه الحاشية وهذا على تقدير ان يكون قوله
ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان هكذا بدون الا على ما في اكثر النسخ واما على تقدير وجود
الا بعد ليس على ما في بعض النسخ فيكون ههنا اشارة الى مقام تفسير القدرة وقوله فان للفلاسفة
تم قلبا لا يكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان يكون الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين
بها اي بين العبارتين التلازم بحسب المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي
فيجب ان لا يكون في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي بقوله بمعنى انه ليس شيء منهما
لازما لذاته تم يختص هذه العبارة بالمليين وقوله فالمخالفة بها انها تم لما كانت عبارة الصحة مشتركة
بين الفلاسفة والمليين وان كانت عند كل منهما بمعنى اخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع
الانفكاك لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابلة الاختيار بدون تفسير
وتبيين معنى المراد فان الوهم يذهب الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور
ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة ليسوا قائلين
بالايجاب بهذا المعنى فافهم قوله فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور تم
يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين
المصنف ومن يحذو حذوه وبين الحكماء ومعنى وجوب الفعل عنه بدون ضم العلم والارادة غير
متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يفسر بما يتفق عليه
وارادة تتعلق في الازل بايجاد العالم فيه تم يتحقق النزاع بين المصنف والحكيم لكنه ليس غير النزاع

في حدوث العالم وقد عرفت فاذا ثبت حدوث اتفق قدمه الذي هو ايجاب الفاعل ههنا بالقوة فلا
حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح ثم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب
بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل قوله اذ على تقدير هذا الاجراء القائل ان يعارض الشارح بمعنى انه
كان المتكلم قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه لكنه
على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا
يعارض عليه واما قول المحقق الخفري ان المعارضة مندفعة عن الصادر له ان يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء اذ امتناع التخلف على الشرط
على تقدير كون الفاعل مختارا الوجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا واثره حادثا فلا
وجه له فليس لشيء اذ العلم بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن
على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة
الا ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا
للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا او بين ان
يكون موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل
الزاما على الحكماء وليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي وهو ليس بمسلم عندهم قوله
فكيف يصح استعماله في مطلوبهم اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله في مطلوبهم
برهانا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله من قبل الاشعري ايضا برهانا لتجويزه الترجيح بلا
مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعري له الزاما ولا يصح استعمال المعتزلة والمصنف
له الزاما فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة
لا يصح استعماله الزاما على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذي
ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانا ولا الزاما لابتنائه على التوقف
على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما
عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاما لابتنائه على

الحال

استحالة الترجيح اقسام الثلثة وهو غير مسلم عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاما على تقرير اخر
على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال ان كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم
تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط حادث هو ايضا
فعل له فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متاخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق
متقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه قوله بخلاف الاشعري ومن يقتصر فانهم نفوا الايجاب
مطلقا بالدليل المذكور وهو انه ان كان تاثيره في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم
قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا
ينفي الايجاب لا برهانا ولا الزاما اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا عند الاشعري
فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني
فلان التسلسل في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله اي قدم الفعل المطلق قال المحقق الخفري
لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد مخصص مخصوص من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم
كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل
على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة
وهذا اظهر وانسب كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا
ويمكن اجراؤه على تقرير اخر على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكر بل يصير الدعوى بديهية
كما ذكر المحشي فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان
على تقرير الشارح تاما بل يجعل المدعى بحيث يستغني عن البرهان فافهم وايضا الايجاب بهذا
المعنى الذي يثبته الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته موجبا تاما
والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم
فان وجود الحوادث عندهم وهي مستندة عندهم اليه بشروط ومعدات مخصصة لوجود كل
منها فيما لم يخصص بحسب فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق وما ذكر من
لزوم قدم كل جزء من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا تاما
بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك قوله ذلك التوضيح مع كون لزوم مطلقه

الفعل المط مع ذلك التوقف مبتدأ خبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه قوله وامكان

استلزام الخ مجرور معطوف على محالية في قوله لمحالية وقد يوجد العاطف في بعض النسخ

عند قوله لمحالية هذا الحدوث عطفا على معنى قوله كما مرت الاشارة اليه ويكون سند

المنع ح ويكون قوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى ما ذكر سابقا من ان حدوث الفعل لا

يتوقف على شرط عند المص وبعض المتكلمين فكانه قال لكون التوقف على شرط لازما لحدوث

الفعل المط كما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور مع

جاز ان يستلزم المح اي اما حكمتم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف والترجيح بلا مرجح

فاذا كان الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا اخر واما على تقدير عدم العاطف على ما في

اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله قبيل هذه الحاشية ثم الفعل المط

يعني قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المط وقوله لمحالية سند المنع كما ذكرنا فعلى وجود

العاطف يكون المنع مستندا بسندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما لتوقف

الشيء على نفسه فتقريره انه بقي المراد بالفعل المط في القول السابق ما يطلق عليه الفعل اعني فردا

ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المط ههنا منفي والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر

الذي هو معنى النكرة يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا

لزم ان يكون فعل ما قديما والا فان لم يكن فعل ما قديما يكون كل فعل حادثا واذا كان كل

فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط الحادث لكونه

من الفعل المط يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب تقدمه

على نفسه كما ذكرنا تقرير الدليل هنا على الحاشية وقال المحقق القمري محصول كلام

بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المط على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور بلا

شبهة وكون المحال مستلزما لمح هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه

فالتوقف على الشرط مح اقول لعل المحقق حمل قول المحشي لمحالية خبر ذلك التوقف على ما ذهب

اليه بعض الاعلام وحمل قوله وامكان مبتداء اخر خبره مستلزم وحاصله الاعتراض على الشرح

بان الحكم بكون مبدا حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث

فالزم

١٥

في الواقع فردا من افراد الفعل المط ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق اذ على

تقدير كون الحادث هو الفعل المط فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد

سوى الفعل المط لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المط الذي هو مع على

تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى

الجملة الثانية دفع دخل على ما ذكر على معنى او قيل حدوث الفعل المط وان كان محالا لكن لما

فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز استلزام المح المح قلنا لا يلزم تقدم الشيء على نفسه

لا الشيء على ما هو بديهي للشيء ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من

العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوثه

الفعل المط لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المح المح ههنا

هو كون فرد من العالم منفكا عما هو اخص لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت بما

فيه فلا نفصل قوله لا حاجة الى هذا التقييد قوله لما كان الشرح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل

عنه مع ضم العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفيه الى هذا

الاستدلال فظاهر ان الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع

لشرائط التاثير موجب تام وبدونه موجب غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط

كان الفاعل مستقلا في الايجاد وتاما في اقتضاء وجوده فمن فرض حدوثه انما هو فرض التخلف

عن الموجب التام وهو مح بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه

عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس بمحال ومح يحتاج الى هذا التقييد ليتم

الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته بايجاد العالم في الازل فلا يتصور

كونه تاما او غير تام كما لا يخفى وهذا الكلام من المحشي اه كان ايرادا على الشرح كما هو الظاهر

غير وارد عليه بناء على ما بني كلامه عليه وان كان تحقيقا للمقام فلا حجر ولي ادلة على تقدير

حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا فالاستدلال على هذا التقدير

مستدرك مستقلا عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام واين التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور

اعنى بالمعنى الثانى لا ينضح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فتامل قوله قلنا لا نوضح
فيه لان الموجب التام مشترك اه قال المحقق الخوزى فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون
ذاته كافية فى الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة فحينئذ ليس مشتركا اقول العلم
اذا كان ذات الفاعل لصدق ان كان ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زائد عليه فلا يلزم الاشتراك لكن
يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والاخر عند المص ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو
بالمعنى الثانى فان المعنى الاول عند المص والحكيم واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبين لا يتصور كون
احدهما معتبرا عند المص والاخر معتبرا عند الحكماء فى ليس الموجب التام مشتركا بين هذين الموجبين بمعنى
الموجب بالمعنى الاول المعتبر عند المص وبالمعنى الثانى المعتبر عند الحكماء فقط فان كل موجب بالمعنى الثانى
لا يتصور تاما او غير تام كما عرفت فتامل قوله واذ نبه التخلف عن الموجب التام وان كان محالا اه قال
المحقق الخوزى هذا لا يدفع كون لا القسمة المذكورة والتوضيح بل هو منع لاستحالة اللازم وجواب بان قوله
يلزم قدم مبين وما ذكره يقول لا ذ لو كان حادثا اه تكميل كما اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله يلزم
قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه انتهى اقول ليس غرضه من المعنى الا بيان فساد هذا التنبيه وانه
لا يصلح للتنبيه لا غير فتدبر قوله وايضا ذلك التخلف انما يلزم لو كان المفروض حدوث الاثر مطلقا
مع القدم بالايجاب فى الازل التخلف لازم سواء توقف على الشرط ام لا اذ الشروط وان كانت غير متناهية
يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محدود فيه نقل النوع مع انه لم يثبت بعضها
سبق حدوث جميع ما حدث اصطلاحا وان كان بالنوع بل فى تلك تمام السبيل الى عقلا لو سلم ذلك لا يلزم
التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم على تقدير التخلف فذلك غير ما ادعاه فتامل
واعلم انه قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب فى الازل بل على تقدير الايجاب مطلقا فتامل
فلا تغفل قوله الشروط متعاقبة او مجتمعة اولى الاول والاولى بالاول العكس وبالثانى الشروط والحاق الربط على المعلق به
وقول المحقق الخوزى فيه نوع تعاقبها فى الحدث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقى الاول ام لا
كما الصبيو على الثانى يكون فى الحاق الشرط بحدود دبار فى انه ليس فى الاجتماع بل المراد هو المعنى ان التعاقب
يكون فى الشروط ايضا وذلك بعدا اذ الحادث يحتاج الى شرط حادث معه او الى شرط حادث قبله ولا يجوز ان يتسلسل

تسلسل

11

الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى الشرط السابق عليه لا بد
يجب ان يكون ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له باقيا معه والشرط فى ذلك ان المعد
ما يكون العدم مرجحا للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث المعلول سابقا عليه بالزمان
يجب ان ينعدم عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا له فلو كان وجوده قبل الاثر
يلزم التخلف كما هو ظاهر فتامل قوله لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم التخلف المعلول عن الموجب التام لو قال المحقق
الخوزى هذا اذا كان الاجتماع فى الازل واما الاجتماع لا فى الازل فلا تعرض له اقول قد نبهناك عليه اشارة
الى ما نقلنا منه من هذا وهذا الكلام يشير يكون الاجتماع فى الازل صحيحا وهو ظاهر لان الكلام فى الشروط
وكلام المحشى لا يتوقف على الاجتماع فى الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضا لكن لا التخلف
فقط بل التخلف المعلول مع جميع الشروط الحادثة معه فتامل قوله العمدة فى اثبات الحدوث العالم الاجماع اللهم
الا ان يقال ان حدوث العالم بمعنى ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه
ثابت بالاجماع والحديث الذين هما المعتمد فيه لا سبيل للعقل اليه غير ثابت بالدليل العقلى فهالا
يكون ثابتا بالدليل العقلى اذ كان مخالفا للاجماع والحديث فهو فيه ولا يلتفت الى تجويز الباطل
ما قيل فى الواسطة اى كون بعض ما سوى الله قديما واسطة فى الايجاد بين الله وبين سائر مخلوقاته
غير معقول و قد بين اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات
النبوة المتوقف على القدرة الواجب والايجاد ان لا يقدر على اظهار المعجزة فى يد الكاذب و اجيب
بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل فان نفى الحكماء عنه يكون افعاله مشتملا على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة
على يد الكاذب و بان مجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بحال النبى
بمعنى بوجود الواجب فى هذا تامل قوله واما الدليل العقلى فتامه اقول لم يثبت بدليل على ان الممكن
لا يوجد جوهر الى الثابت ان الجسم لا يوجد جسما ولا جزءا منه لا وجود له وانما الكلام يمكن ان يكون
باعتبار وجوده الناقص عن علته او منقطع عن بعضها لا بدل على ذلك ليكشف الحكماء كلامهم
بالوسائط مع انهم مصرحون بان لا موثر فى الوجود الا الله فمعنى كلامهم ان الايجاد فى الحقيقة

ذا الواسطة اى كون بعض ما سوى الله قديما واسطة فى الايجاد بين الله وبين سائر ما سواه غير معقول

ليس الا من الله تعالى فهو ما يصدر عن غيره انما يصدر عنه ذلك من الجهة المستفادة اليه لا من جهة ذاته وذات الغير
والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبي يشتمل على ما بالقوة والوجوب بالذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى
ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي هي له من المبدأ لا
من الجهة التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه من هذه الجهة شيء يلزم
كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية واين هذا مما قصده الشارح من ان هذا الدليل الحقيقي
بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به في بعضها والاعراض المقارنة لبعضها [illegible]
وانت بعد ما لو كلام الفاضل انه ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود لانه لا يمكن ان يكون
واسطة في الايجاد وما عبر به عنه ما اورده القوشجي من انه ان اراد بالنفي في قوله ما فيه معنى ما بالقوة النفس
المتحققة في الواقع فسلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة
وان اراد به اعم من ذلك حتى يتناول الامكان الذاتي الذي يثبته العقل من تجريده ملاحظة ذات الممكن
منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي يثبت العقل في ذات الممكن المبدأ الوجودي في اللاحظة [illegible]
الممكن يتحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان ما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل انتهى وقد دفع واجاب عنه خاتم الحكماء والمحققين بما بالقوة بين قولنا [illegible]
منها بالقوة على التسكين وقولنا منها بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات
بالفعل ويكون منها او صفة منها بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان الجوهر الذي صفاتها
حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا
المعنى شامل الماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث انه لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو
الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته [illegible]
لا ينافي عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما يتم
المكون مستقلا في التأثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان يدفع [illegible]
مستدلهم ان يتنادى صدور العالم الحادث الى الواسطة القديمة انما يتم بارادة مفوضة الى [illegible]
لاستقلاله [illegible] لم يكن الارادة مفوضة الى الواسطة [illegible] الواجب [illegible]

12

صدور المادة منها عند الحكماء والتفويض يقتضي الاستقلال بالتأثير من الممكن [illegible] ومعقولية ونحن ان هذا التوجيه
جيد ويمكن ان يقال ان يكون مراد المحشي فتامل [illegible] منها ان يرد [illegible] ان الواجب واسطة
بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما انفك من الطبايع وهو منفي عنده تعالى والمراد بالاختيار هو ما
من الحيوان مثلا وهو ايضا منتفي عنده تعالى ثم يكون اختيار الحيوان ممكنا واختياره وجب ان يكون واجبا بقي واسطة
بين الموجب الذي تقصد وبين المختار الذي تحصره شار اليه الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ
المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى ان ساير صفاته [illegible] ليست كصفاته
ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذلك لان الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام لما اثبت حدوث العالم انتفى [illegible]
ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لان موجب الشيء اما ان يكون
تخلف اثره عنه وهو المختار او لا وهو الموجب فلا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه اشار الى رد ما يلزم
الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانها لا يمكن مستقلة على الذات [illegible]
بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة القدرة ومختارا في البعض وهو غيرها من الصفات
ولا يمنع فيلزم الواسطة والتزموها وهو غير معقول لما سيجيء من انه مقارنة [illegible] قوله [illegible]
اذ كان الارادة والعلم [illegible] عين ذاته تعالى [illegible] هذا الاعتراض يختص بما اذا كان العلم والارادة
عين ذاته [illegible] بزيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة [illegible] يمتنع انفكاك الذات عن الارادة كذا
المراد لازما للارادة لكونها [illegible] لازمة للذات قلت القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو
لا يقول بايجاب ما صدر عنه [illegible] ان يختار احد طرفيه [illegible] فاي وقت شاء [illegible]
الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة فتامل قال هذا مبني ان الواجب مختار لا يجاب
لا مختار اقول يمكن ان يقال [illegible] فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون ان فعل العالم [illegible]
صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب ايضا بالارادة [illegible] وجوب الفعل بعد اعتبار الارادة
لا ينافي [illegible] بالنظر الى نفس القدرة [illegible] كان الفعل [illegible] والحاصل ان القول بالايجاب
لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاد ثابتا اولا واما القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين
وهو صحة الفعل والترك [illegible] الامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان ذاتيا او [illegible]

ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك
ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل
لا الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله مختارا
فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ هو
يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فهو الفاعل المختار ولو كان العالم قديما اقتضى هذا
يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى النزاع في حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون
الا بين الاشعري والحكيم فحقق بذلك فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان تركه
في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره الحكم قلت نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري
يقول بامكان الترك في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتامل في قول القائل ان يكون بقوله هذا الايجاب
هو الذي ذكره انفا بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح عين ذاته تعالى فيكون حكمه بالفعل
ارادة الواجب اه قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة عين ذاته بل منشأه هو كون الارادة قديمة سواء
كانت زائدة او لا مع فرض وجوبه بمعنى الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم يكن قائلا بوجوب الاثر [illegible]
عليه في ذلك وما اجاب به عن السؤال المذكور وسنذكر في اوائل الشرح ايضا ما يدفع هذا الاشكال [illegible]
اه فادة الى هنا وان كان ينبغي الاهتمام ابدا بما يدفع هذا الاشكال لان ما ذكره لا يدفعه [illegible] محققا
قوله تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما [illegible] بحيث يكون زمان العلة متقدما
على زمان المعلول فحقيق في ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني قط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك
الحادث بل لا بد هنا من علة [illegible] علته لذلك الحادث بانضمام علته والمعد تعتبر فيه كونه متقدما عليه
الزمان فالعلة التامة للحادث انما يجب وجودها بانضمام معدات لم يتخلل زمان بين ذلك الحادث ولكن يجب ان يتصل
زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول [illegible] لكن
يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول في الزمان قلت هذا انما
في العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء لا شك ان علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء الافادة لا
لاصل الافادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب ان تقدم على المعلول متقدم

على [illegible] ولا زمان وجود العلة من حيث هي محدثة ويبقى بحسب الزمان من حيث هي مبقية فان قلت العلة للعدم
ما العدم متصل في وجود العلة وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت هي ما الوجوده وعدمه كلاهما
متصل في وجود العلة فالعلة مع وجود المعدوم سابق على العدم مع عدمه مقارن له فافهم قوله فان التمكن
على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر وقد حقق السيد المحقق الحكيم بانه لا ينافي الايجاب
الذي ذهب الحكماء وهو مستدل بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فكما يمكن الشيء الثاني باعتبار
ان التمكن من الفعل في ثاني الحال والترك واجب حال العدم فكذلك اختيار الشيء الاول باعتبار ان الفعل واجب
حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجوب في الحال قوله قد عرفت
ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال الذي هو مقابلا
للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى الصحيح الدليل على ان القدرة التي وقع النزاع فيها هي ما ذكرنا
ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك
نفسه عنه نقص فيجب تنزيهه تعالى عنه فالقدرة التي يلائم غرضهم هي التي معها يتمكن
الفاعل من الترجيح بين الفعل والترك كما هو مذهب الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت
ووجوب الفعل في وقت اخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك النفس عن الترك في حال
الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذا النقص اشد من نقص الايجاب الذي نفوه فهو عدم تمكن الفاعل
من امساك النفس اصلا في الفعل وهذا عن كلا طرفيه فتدبر قوله وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على [illegible]
كل من شقي الترديد الا ان جواب المصنف جواب على كل من شقي الترديد لانه ذكر الجواب عن احد الشقين
وترك الاخر فيما سلف فانه قد حصل ان القدرة اما قدرة على العدم او الوجود معا فان قدرة على العدم فقط
كان قدرة على الوجود [illegible] محققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في الثاني الحال
وان كانت قدرة على العدم [illegible] انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في الثاني
الا ان القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال
اذ لا يمكن تحقق حال يكون خاليا عن كلا الطرفين وجود الممكن وعدمه لنتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما
معا هناك فتدبر قوله فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الطوسي يعود السؤال على التقديرين [illegible]

مر اذن ان المختار وجد الفعل في الحال فالتمكن من العدم في الحال عين الوجود فيه قال الثالث يخص القدرة
بالاستطاعة اقول قد عرفت ما فيه فلا حاجة في الجواب بما ذكره المحشي بن سالها واما ما اورده المحقق الطوسي هناك
من انه لا ينافي الايجاب الذي ذكره الحكماء فليس بمفيد اذ عرفت ان القدرة عند الاشعري لا تنافي الايجاب
المذكور قوله وقد ذهب الاشاعرة الى ان جميع الفعل والمعتزلة الى ان فاعل الفعل او يمكن ان يبني عليه مذهب الجبرية
على ان افعال العبد واقعة باختياره فهو لا تأثير لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كما اشار الى
فهم مخلوق مع الاول القدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنة اصلا
مذهب المعتزلة على ان افعال العباد من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله مختارين وخلق فيهم قدرة مؤثرة
في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشاعرة ان القدرة مع الفعل اي معتبرة بالذات كتقدم العلة على المعلول
وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول وهو هذا لا يمكن النزاع في كون القدرة
قبل الفعل او معه لتطابقهما على ما ذكره المحشي قوله فاذا اريد بالقدرة القدرة التي هي مبدأ الصانع الى اخر
التوجيهات اقول جميع هذه التحقيق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة العبد مؤثرة
في افعاله دون مذهب الاشاعرة فانهم يقولون بان لا قدرة مؤثرة الا قدرة الله تعالى في افعالهم فلا يكون القدرة
مبدأ للصانع اثرا وبهذا التحقيق النزاع بينهم كما عرفت قال والله تعالى عام على العلة المقدورية
لا القادرية فان الامكان علة للاولى لا الثانية اي علة الامكان بل لعموم المقدورية
والذات وعموم المقدورية القادرة ثانيا او بالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فقد تبين
قال الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اقول الحق المحقق الطوسي وهذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون
الاول الفلاسفة القائلون بالايجاب بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف
وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لكونه مختارا فهم ينفون اصل القدرة لا عمومها
الثاني المنجمون ومنهم الديصانية القائلون بان الكواكب كانت مؤثرات في الحوادث السفلية والمتغيرات
الواقعة في جوف الفلك من اختلاف العناصر الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد ولا يخفى ان هذا ليس من
ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما حققت الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس
القائلون بان شره لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه لا يقدر

على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان القدرة على فعل القبيح قبيح فيها افرق بين وبين ان نقول انه تعالى
لا يقدر عليه لان القدرة على الشر بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدوره لان الشر في وقت وصحة عدم صدوره في
وقت الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث
قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل الادلة وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف فمن شاء
والا بان عمومه فقد وجدته بطلت المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف
قدرته تعالى على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق بل ارادوا باجمعهم تنزيه الله تعالى وتقدس عما يتوهمونه نقصا
الفعل على نهج بعضه كصدور الكثرة من الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية ومثل
القبيح مطلقا عند النظام ومن على هذا يعني ان صدور هذه الاشياء وان كان ممكنا عندهم بالنظر الى القدرة
لكن بالنظر الى علمه الحقيقي او حكمته وارادته ومشيئته يمتنع ان يصدر عنه شيء منها واما ما قال هذا المحقق
من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها فليس بشيء اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي
القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند القائلين بالايجاب
بالارادة لو كان ينافي القدرة لزم منه ذلك على الله ومعاني المعتزلة ايضا الفرق بينه وبين الانسان صحيحا
لنفي الله كما عرفت غير مرة فتذكر قوله اقول لا اختصاص في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة القدرة
لا اختصاص له بمقدورية الشيء هو كونه يمكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل
فالمراد بالعلة هاهنا ينبغي ان يكون علة الحكم كما في جعله كونه جوابا ما المقدورية
قوله وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب لتقريب هذا الدليل على ما
ما ذكره ان يقال كل ممكن فهو له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة
له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل ممكن فله امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل ممكن
امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب
بالارادة سواء كان بتوسط او بغيره على الوجوب لانتهاء جميع الاسباب الى الواجب ثبت مقدمة ينتج كل ممكن فله امكان
الصدور عن الواجب بالارادة مطلقا ويمكن اختصاره بان يقال كل ممكن فله امكان الصدور عن الفاعل
الغير مطلقا الخ وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا

فيحصل النتيجة وانما قلنا الا على وجه مناسب لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبر في الاوسط يلزم اما القافية
او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كونه مع امكان الصدور عن المبدأ الايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا بالقيد منه فتامل قال المحقق الطوسي لاحد ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول
المنجم وبالقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
فلا يرد قول المنجم وقول من يقول بتاثير ما بغير الواجب اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى
لعدم تعدد الواجب واما القبح والشر فمقصود وان العرض لا بالذات كما هو **قوله** وصدورها لا بالايجاب بمعنى
المذكور صادق اي بمعنى عدم الاثر وعدم البناء على ما تقرر وعندهم من امتناع كون القديم اثر القادر بل انما
لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثالها المذكورة في اليقين بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما
ومعنى قولنا انه لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او كان دا بتفصل السلسلة
فاذا ثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فقد ثبت **قوله** لما كان مقدورا والمقدور للقوي مقدور
له قال المحقق الطوسي يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع
كونه مقدورا المقدور للقوي مقدورا له الا بواسطة مستندة بما ذكروا الان ارادوا ان مقدور المقدور الشيء
مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها فلا ثبت شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات بلا واسطة
من ثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة اولا لكن القائل المتعين بشمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة
اوقول بل القائل ان الله يشمول قدرته لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان فرق [illegible] الا بالوسائط بل
مستقلا بالايجاد بل جميعها انما هي ادوات والات اسباب ووسائل الى تحصيل الافعال بل افعال العبد كلها كافعال [illegible]
بمعنى ان ما دام لم يفعل فعلا للاسباب وادوات فلا بد له من تحصيل الاسباب او لا يحصل ولك الفعل بتلك الاسباب
ح فاذا ان يقول اخذ ذلك الفعل ليس مقدورا لتلك الفاعل التي يقدر على تلك الاسباب ثم لو لم يكن تلك الاسباب مقدرة
لم يصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل بقدرته فاذا فعل الله ثم فعلا باسباب مخلوقة بل لزم ان يتبع ذلك الفعل
ذلك الفعل مقدورا له تعالى فظهر ان معنى كون حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدورها عنه تعالى
من غير ان تلك الحركات لا بد لها من محرك ومحركة قريبا باشر التحريك وشيئا يقع فيها اعراض كالمحرك والحركة
فكيف يمكن صدور تلك الحركة من غير من هو من امثال الفلك فالحق ان معنى تلك الحركة مقدور له انه بان يخلق ايضا

وادوات

15

وادوات تحصل بسببها تلك الحركة بخلاف القول بصدور بعض الوسائط من حركات تعتبر ايضا من الحكماء القائلون بالوسائط
في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة فتحصل تلك الوسائط بالنسبة الى الكل بان العالم كتلك
الاشياء الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا في حقيقة الامكان ممكن الا وهو
مقدور له تعالى عندهم النسبة هكذا ينبغي ان يفهم فالحق ان هذا النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع الا لا شيء
الذي لا يقول بالربط العقلي والتسبب الايجابي ايضا لا لغيره **قوله** المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى
ثم بافعال العباد **قال** المحقق الطوسي يحصل للسائل ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للباري تعالى
انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة جنس المقدورات وهو خلق الاجسام
تختص بنسبة النسبة الى الله تعالى وليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقصود الشيخ اسناد المذكور
ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى بل ان المعتزلة
لم ينفوا ذلك **قوله** هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ التي وقعت الينا بعض
كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن من الواجب بالنسبة الى نفس
القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشيئة لا تتعلق به الا بعد استعداد
المادة لاستلزامها الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت لكان صادرا عنه لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع
هكذا هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب فيندفع اعتراض المحقق الطوسي عليه بانه اذا كانت القدرة ممكنة
مكن معنا انه يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود الشيخ لا انه يجب صدور ممكن عن
غير الواجب **قال المص** اعلم ان الثنوية من الملل وانهم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة
ازليان فقيما انه بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما
في القدم والازلية واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والارواح وفي
ذلك المانوية اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن
سابور وذلك بعد عيسى لتدينه بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة
موسى وحكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم ان الحكيم
الثاني زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والآخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا

ولا يبقى الا ان ذكر وجود شئ هما اصل قديم وزعم انهما امتزجا الا فقد بقى حساسبه وذكر بن سعيد
بعين وهذا ابنة الديصانية اصحاب الديصان اثبتوا اصلين نورا وظلمة فالنور يفعل الخير قصدا و
اختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا قوله ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر واعلم ان
الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه ولا شرية فيه اصلا كواجب الوجود
ولذلك قالوا انه خير محض لا انه خير محض والخير المحض لا يكون الا اشياء اضافيا لان الخير المحض هو الوجود المحض
والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل
ما فيه خير وشر فالخير منه لا محمد راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم يوجب ما فيه من
والشر الحقيقي واما الاضافي فهو ما يقتضى يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار المحرقة ثلاث وصلة
القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما يوجب شرا اضافيا فالنسبة الى ما هو
له فالشرور الذاتية اعنى الاعدام بما هي اعلم يستحيل ان يحصل من الوجود او من الوجود بما هو موجود
بل علتها عدم الوجود فلا يستدعى مبدأ مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية وان استدعت علة موجودة
لكن هذه الاستدعاء انما هو من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا واعني من حيث كونها شرورا
مجهول لتصادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شئ واحد خيرا و
شرا ولا كون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات فالمحال انما بالعرض ولا استحالة فيه قوله الاشياء على
احتمالات لا شبهة في ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض ولا في وجود القسم الثاني اذ
واجب الوجود هو خير محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر العدم ووجود القسم الثالث وهو
خلاف مقتضى الحكمة فلما بوجدين والقسم الرابع موجود اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي
فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغى وقوعه من الحكيم هذا ما هو المشهور وما
التحقيق الذي ذكرناه فان الشر واقع في قضاء الالهي بالعرض لا بالذات قوله يمكن الالزام بان الله تعالى
لا شبهة حيث يعطا نالبتة اقول هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله تعالى صرف الوجود ومحض الخير
فيمتنع ان يصير مبدأ للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع للعدم ولاح الجواب فكيف يمكن
ان يحصل العدم عما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما الا ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل

[illegible]

16

شر كثير فغاية الا ان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لا لامتناع صدوره محض هو
محض الخير وصرف الوجود ممتنع فتركه ذلك الخير لئلا يلبس شر اليه هو خير المعروف فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه
قوله ويقال لهم اول من وضع وسطوا في الجمع ان الفاعل للخير لا ذكر به الا هو حقيقة قال المصنف وكانهم اولوه ومعنى اخر
قال شيخ الاشراق في حكمة بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر
اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت
طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشادشير وبوذرجمهر ومن قبلهم وهى العلاقة فيه ... على
الرمز يبتنى عليها اهل الاشراق وهم حكماء الفرس القائلون بالاصلين احدهما النور والاخر الظلمة لا لدلالة
على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام وجود الواجب والظلمة قائمة مقام الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان
احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية
ولهذا قال النبي في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس تنبيها على المتقدمين منهم وهي
ان قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما
مبدأان كلاهما شريكان لا موجود وكذا الحال فيمن اثبت مبدأين مؤثرين في الخير والشر وكيهم
حكمها وكان الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والاحاد الذي
وليست ايضا مبنية على قاعدة ماني البابلي الذي كان معاصرا لبهرام مجوسي الطبع والبرهان المشوبة القائلين
بالمبدأ احدهما اللطيف والاخر وهو النور وهو الظلمة الاخر الذي والظلمة والاعمال ... وذلك
وقد يدل الى تشنيع الى الملة وما يقتضى الى الشرك بالله تعالى وليست على ما يقتضي الى الشرك بالله تعالى
كما اعتقد بعض المشركين من الملحدين وعندهم انتهى قوله ويمكن تاويل قول المانوية والمجوس القائلين
بالمبدأين الفاعلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم
بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانه قد عرفت ان الخير لكونه راجعا الى الوجود ...
الوجوب هو الواجب والشر لكونه راجعا الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان
كل واحد من المبدأين موجودا مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الوجود
وهو الواجب تعالى والاخر منشأ للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب ان يكون اطلاق المؤثر ...

والقائل على العدم الذي هو الامكان على التجوز كان من علة العدم عدم علة الوجود فيحمل هذا لكون يزدان
اسما للوجود الواجب واهرمن اسما للامكان وهذا تاويل لطيف لو لم يكن اقرب من تاويل كلام حكماء
الفرس فليس بابعد منه كما لا يخفى قوله قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس شرا اذ اي شر اشد مفسدة
من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور دائما ابد الاباد وعلى التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن بمعزل
اسم قوله اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف
ويكون صيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجادها وعلى ما قال الشارح يكون المبالغة في ايجاد الخير كذا
على ما قاله المحقق الخفري وهو ان يريد بالخير ما لا يبعد عنه الا الخير وبالشر ما لا يبعد عنه الا
الخير وبالشر ما لا يبعد عنه الا الشر قوله للصانع على الله تعالى والاحكام والتجرد اقول المراد اثبات
علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث دلائل واحد منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها
لاثبات علمه بما سواه وبين تركيبا بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الكل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه
بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانه لطريق النكتة اورد الدليل
المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الاخرين اما تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات
الاولى ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير متعلق الهوية
والوجود بمادة او موضوع وبالجملة بشيء يتقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية
ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء اخر فهو موجود لذاته حاضر لذاته عند ذاته غير
غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا امر بديهي الثالثة ان العلم هو حصول المعلوم بنفسه او بصورته
عند المجرد الموجود بالفعل القائم بذاته وانكشافه لديه وثبوته بين يديه وهذا التعريف اذا لاحظت
هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قائما بذاته موجود لذاته وحاضر
عند ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشفة الذات عنه غير محجوب عنه فهو عالم بذاته لان اياه امر مجرد انعقد انه
عقل وعاقل ومعقول واما الدليلان المثبتان لعلمه بما سواه فتقرير الاول منهما اعني المشار اليه
بقوله والاحكام ما ذكره الشارح واما الثاني وهو ما اشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه فتقريره
فلما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو عالم بمستند الملحقين الاشياء فهو عالم كونه

١٧

غير متعلق بشيء من الاشياء غير محجوب لشيء من الاشياء بل هو محجوب لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء
لكونها معلولة له موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه نعم لو جعل كون العلة موجبة
مع المعلول حصول العلم للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به الشيخ في شرح الاشارات ثم علم
لا يحتاج الى العلم هو كون المعلوم موجودا لامر قائم بذاته وحاضرا عنده موجود لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت
علمه تعالى بجميع ما سواه وهو الدليل في هذا التقرير ولا حاجة في تمام هذا الدليل الى ضمه الى الادلة الاخر الله
على علمه تعالى بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات العلم مطلقا وتركيب الدليل
على علمه تعالى بسائط تقريرها ان يقال انه تعالى مجرد وفاعل الافعال المحكمة والمتقنة وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته
لما مر وايضا انه تعالى مجرد قائم بذاته وهو موجود لذاته وكل شيء غيره فهو موجب له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكلما هو
كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلائل الثلث اشارة الى دليل
لعلمه تعالى بذاته ولعلمه بما سواه بان يقال انه تعالى فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم
بافعاله فانه اعلم بافعاله عين ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم
تحقق العلم بذاته ... تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بما سواه ان علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته
ومن امكن ان يحضر ذاته عنده فقد حضر ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتدرب هكذا يقرر
دليل الاستناد فانه اذا استند كل شيء اليه ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها وهذا الدليل ...
المجرد في انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول ما جعلنا
التقرير اشارة الى الدلائل عامة لا دلائل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى فهذا
اصل العلم لعلمه بذاته وبما سواه وبطريق ما ذكرنا في تقرير الثاني من الدليلين المركبين لاثبات
... بما سواه انه تعالى ... الحق من كونه موجودا الاشياء عنده وسياتي
تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى قوله ثم بواسطة يدل على علمه بذاته كما قرر ... علم افعاله
لكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته قوله غير محتاج الى الاتيان
بالقرابط المعتبرة بالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين والمراد ...
في فصل من المعتبرة الاعراض ... الكيفيات الجسمية ينسبون بعض الى الابيض والعصا ...

يكون م

بعنايا تصفاته تعالى على ذاته بجنس تعالى الى الكيف فان الصفاح اعراضا من مقولة الكيف قائمة

بذاته تعالى عن ذلك فاما سائر صفوات العرض ما عدا الاضافة ونحوه فلم يذهب وهم فيها لقا

الى انتسابها اليه تعالى اللهم الا مقولة الجدة في بعض اقاويل الحنابلة على ما ينقل واما الاضافة فلم

يتحاش احد من عروضها له تعالى واما متى فلم يتحاش ابعد عنها الكل الناس لكن التحقيق يوجب

تنزهه عن ذلك ايضا **قوله** وفي هذا الدليل تنزيه الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه تعالى باشيا

اجمالا كما سيجيء في كلام المصنف وكان نحو ما يعنى ترجمة **قوله** وعلى هذا يكون حاصل الدليل ان علم ايى على شمول

علمه تعالى بجميع الموجودات اصلا الضم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تعالى بل يكون

دليلا على شمول علمه فقط لكثرة على الاختلاف المتبادر ولقول هذا الكلام ضد **قوله** اشارة الى ان التخصيص

الدليل الاخير بكونه عاما تاما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء اخر اعني كونه

عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء اخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كذلك لما عرفت

فينبغي ان يحمل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل العلم

فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول فعلى علمه تعالى بالافعال المحتضر

بم فقط لكثرة واما الثاني فعلى علمه بذاته تعالى فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له

في الجملة عام اي شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تعالى وهذا ان

كان مرتبا على القائلين بان الدليل تقدا وجيه فتامل **قوله** ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه تعالى

بان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون الفاعل

اشرف من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته تعالى لما مر من ان من علم شيئا يمكنه ان يعلم العلم

العلم ومن امكانه ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته تعالى ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات

لكونها معلولة له والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قوله** ثم باحد الوجهين المذكورين اولا

هذين الدليلين ان يقال على الوجه الاول هو قياس لعلوم الموجودات بذاته تعالى فهو عالم بذاته تعالى

بالضرورة ويلزم من علمه بذاته تعالى علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو قياس للعلوم

فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته تعالى كما مر ومن علمه بجميع الموجودات كما عرفت **قوله** سواء كان

بعد العلم التفصيلي قبل الايجاد للاشياء الاولى اي بقى انهم نفوا العلم بحصول الصورة في

ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون لقائل ان العلم انما هو بمعنا اللفظ

وجه ولا كذلك بقي على ما قال ان العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون علما وانه

انما يشعر باستحالة الصورة المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد فيكون

الالتفات باستقامة الشرع في بعض النسخ بها على التفتيش وفي بعضها بها على التابعين في بعض

الاعلام وفي النسخة الثانية يحمل الباء للسببية والضمير للحجة اي يكون الالتفات الى كون الرسل

عالما حاصلا من الشرع بسبب المعجزة وان كان العلم بكون الرسل عالما حاصلا من سبيل العقل

فالحاصل ان الباء للتعدية لا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدى بالى ولم يذكر

انه على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى يكون ضمير التانيث لماذا فانه لا معنى لحجة الى

ح كما لا يخفى والحق ان الاولى على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى والضمير يرجع الى صفات

الرسل مما يتوقف عليه الارسال وجود الرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشارح

وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه لا شك في كون وجوده ايضا مما يتوقف الارسال عليه

واما النسخة الاولى فالظاهر ان الباء فيها بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة يعني يكون الالتفات الى

علم الرسل وقدرته مستفادا من الشرع لا حصول اصل العلم بهما ويجوز ان يكون اصل النسخة اليهما

وفي التفريع الشارح فان مثل هذا التفسير جزايد **قال الشارح** نعم يتجه ذلك في صفة الكلام يعني يمكن

اثبات صفة الكلام له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق الرسل على كونه تعالى متكلما بل انما

يتوقف على اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما قادرا لا على كونه متكلما فافهم

قال الشارح واما دليلا الحكماء الى اولهما دليل على اثبات علمه تعالى بذاته وثانيهما على اثبات علمه

بما سواه اما بالضم الى الدليل الاول على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اخترناه والمجموع دليل

على اثبات علمه مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمة من كون ان على انفراد دليل واحد والناقلون هنا

في عدها دليلين مغايرا للتوجيه ما ذكرنا **قال الشارح** وكل مجرد عاقل **قوله** اي اذا كان قائما بذاته

لا مطلقا فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة

والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون الشيء حاصلا لموجود قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرطا للمعقولية مطلقا بل لكونه معقولا للعاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه عن كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا هو كون وجوده لغيره لا لذاته فاذا حصل له ما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فنقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان العقل هو حصول الشيء لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته من وجوه ان ذاته حاصلة له حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه **قوله** ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها **اقول** المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون بحضور عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه فحينئذ يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول للعلة فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق بل المانع من التعقل بطريق الحلول هي المادة وعلائقها فاحفظ بذلك **قوله** لما كان معنى المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه الخ الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمول كقولنا الجسم موجود والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابطي كقولنا الجسم كان اسود او ابيض موجود شاعر والوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض موجود في نفسه وموجود للجسم الذي وجوده في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد

فلهذا

19

ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته موجود الغيره قائما بغيره وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره اعني ما يصير موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا المعنى اي الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة على الذات فان المعقول سماء وارض والمحسوس حجار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا ليست هي المعقولية بل معنى المعقولية انما عرضت لها باعتبار ما وهو اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي او اعتبار كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري فالسماء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل فهو معنى حصوله ووجوده للعاقل في السماء باعتبار كونه معقولا انما هو عين وجوده وحصوله لعاقله وان لم يكن وجوده لذاته عين وجوده الشيء اذ هكذا الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس فتقيس عليه **قوله** لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته وذلك لا يتعقل كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اي لذاته وقد فرض ان وجوده لغيره لا لذاته **قوله** اذ ليس وجوده الا كونه صفة على سبيل المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا بوجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاتها القائمة بذاتها فوجوده لذاته وهو معنى مدركية ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على سبيل الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية لذاته هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء غير غائب عنه وهو كذلك لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه بماهيته الغير الغائبة عنه فهو جوهر بذاته اعني مدركية وعاقليته لذاته **قوله** لا يدرك شيئا من قواها الكثيرة او موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا ظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم ان يكون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق **قوله** وهو انه لو كفى في كون الشيء عاقلا

كما كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني اعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجود النفسه فاذا كان اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل م ح م

نعم تحقيق هذا الاعتراض اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان مناط
العاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته غير قائم بالهيولي بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط
العاقلية هو كون الشيء نورا في ذاته قائما بذاته فان الاشياء عنده على قسمين ما هو نور في ذاته
وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما قائم بذاته مستغن عن المحل ويسمى النور المجرد والنور
المحض واما قائم بغيره ويسمى النور العارض وكذا ما ليس بنور في ذاته اما قائم بذاته ويسمى الجوهر
الغاسق واما قائم بغيره ويسمى الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته فهو شاعر بذاته
وما سواه اي ما ليس بنور اصلا او ما هو نور قائم بغيره فليس بشاعر بذاته فالمانع من العاقلية
عنده ليس هو كون الشيء محجوبا بالغير فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته لا يكون
ايضا مانعا من التعقل فالجسم وان كان عنده موجودا قائما بذاته لكن لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته
لا يكون عاقلا لذاته والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره
غير قائم بذاته فليس بشاعر ايضا فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور في ذاته
لذاته **قوله** لان الهيولي التي اثبتوها شاعرة بنفسها الخ بل بالصور والهيئات الحالة فيها
ايضا لكونها موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا
بان الهيولي ليس لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولي
في نفسها الا شيئا ساذجا وجوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كان عدما ولا شيء في نفسه
بل المراد من الهيولي ههنا جوهريتها في سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها لعدم
التجرد ولم ما ادركت الصور التي فيها **قوله** لانه تعقل الشيء بنفسه اذ عالم الصور الخ مجرد عالم بذاته
لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا او كناية عن العلم فانه
فكانه قيل المجرد عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنه لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشيء بنفسه
قوله ثم اندفع النقض بالهيولي وحاصل ما يندفع به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته
عالم هو ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل متعينا بالتعين الحاصل له بالفعل قائما بذاته غير قائم
بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولي ليست امرا موجودا بالفعل متعينا بالتعين الحاصل له في حد ذاته

من دون اعتبار الصورة الجاعلة اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما وامرا ما مستعدا
للصورة والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما وامرا ما مبهما موجودا وان صار موجودا بالفعل ما لم يتحصل
بنوع من التحصيل قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولي وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي
لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى
جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع ولا اثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع هو سلب وانه امر
ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن
له فصل يخصصه وفصله انه مستعد لكل شيء وصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل انتهى
كلام الشفاء واما قول صاحب الاشراق لا شيء في حد نفسه انه باطلة من الهيولي كما نقلنا عنه فجوابه
ما قال استادنا المحقق شرف الدين قدس سره في حواشيه على شرح حكمة الاشراق من ان هذا من باب
الاشتباه بين الهيئة والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة نفسه لا ان
الهيولي ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تتكثر بحسب تكثر الصور في الواقع لانها ليست
الشيء في الواقع الا بالصورة الجزئية التي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد الهيئة والمفهوم
ولو كانت الصور الها مانعة عن الوجود وجودا للهيولي كما ان السواد والكتابة من وجود الانسان كما ان ذلك
وجودا وكذا باطل ما على مسبق جهتها بحسب الجوهرية وعلى العاقلية هو تجرد الوجود لا التجرد الذي في جهة
ذات الهيولي انها اذا اخذت بحسب ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلت وتقومت
بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انه جوهر فقط اي جوهرية واي شيء كان من
الصور خارج عن ماهيتها داخلة في وجوداتها المتعددة فذاتها في اعتبار غاية ضعف الوجود
وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود الكلي الجنسي ووحدتها **قوله** فان الوجود هو الظهور
فان قلت هذا يستدعي كون الهيولي شاعرة بنفسها لانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود
ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة مرة كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور يستلزم
الهيولي وجودا لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة
لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا وذلك الوجود الضعيف

قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بان وجودها النفس في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد يظن ذلك ثم بذلك يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو مذهب جماعة لكن المحققين على ان الوجود بالفعل هو الظهور بعينه قوله فالوجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير اي النفس **قوله** فهاتان القضيتان لما كانتا الخ فان كون الشيء موجودا عند التابعين بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان نورا في نفسه قائما بذاته كان ظاهرا لذاته عالما بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته عالما بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان لم يكن نورا في نفسه او كان لكن لم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته فكذلك لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته **قوله** ثم لم ينعكس الموجبة الكلية الخ اي لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما يحكم به لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل الخ فانهم **قوله** فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى تجريده واما كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل فقوله فهو اذن معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل آخر فهو متوقف على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل وايضا لا يتم التعريف التقريب وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله فان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فلا يصح لما عرفت من ان معنى كونه معقولا بالفعل انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريده فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم منه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهو انما يثبت اذا ثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا فيه وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة منقوض بالصور العقلية

يسلم كونه معقولا بالفعل

فيناقانه

فيناقانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصحح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصحح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بل يثبت كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو بما ذكره من معنى العاقلية ليس الا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه بنحو وهو لكونه قائما غير غائب عند ذاته كذلك وكذا معنى معقولية الشيء انما هو كونه موجودا الوجود قائم بذاته وهو لكونه موجود القائم القائمة بذاتها غير غائب عنها كذلك **قوله** اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان مشتملا على الطلان من لا يسلم كون ذاته عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حضرته لكونه غير غائب عن ذاته **قوله** اذ المقصود تحصيل ما هو حاصل اشارة الى ان المراد باندفاع المنع عدم الالتفات لان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التي تدخل في حقيقة العلم بين امرين يقوي منع الجزم بكونهما واحدا بعينه فتامل وانما قلنا عدم الالتفات فلان الامر المنوع لما كان لازما للامر الاخر فانما يتحقق تحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر **قوله** على ان عبارة الشيخ فان كون العلم عبارة الا يخفى ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون بديهيا لو كان المراد ما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت انه فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشيخ في ورود المنع و عدمه **قوله** عند سواء من ذلك او من مجموع الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بذاتها بدون ما ستعمل الة الجزئيات لانها ... وجدوها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث هي كذلك عالمة بالمعاني الجزئية المادية والمحقق في الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وانه كان باعتبار القيام على ان التجرد والحضور بخلاف كون الشيء معلوما لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحصول والقيام ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم ...

تحقق المقام حقيقة هناك على ان تجرد الحضور وان كان بمعنى عدم غيبة كاف في ذلك فتحقق
من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور المجرد سواء كان حقيقة ذلك او كان حقيقة اما
اذ لكن متحققا مع ذلك التجرد يمكن ان يتحدس من علم النفس بقواها الحالة في محالها التي هي اجسام
مادية مجردة حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها غير معتبر في مطلق العلم بل اعتباره انما هو
في الشيء كما عرفت بيانه واما كون من حضر عنده مجردا قائما بذاته فانما يعتبر في العالمية لا في المعلومية ويحدس
ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد من انه لا يتصور حضور
عند شيء لا يكون قائما بذاته وبالذات لان ذلك بقوة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثير من البراهين
الالهية انما تتم بقوة الحدس القوي فلا ينتفع بها في المقام المبطل قوله لانه غريب ولا سيما وايضا فهو اول
المسألة فتأمل قوله ومع لاجل اندفاع الشيخ الثاني اما على حجية انتفاء التجرد والاستقلال اعطاء في الواقف بمعنى ان
الشيء على تقدير التجرد وان غير مندفع اصلا واما على تقدير الواقف فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التجرد في
العلم من علم الانسان نفسه معنى عيار الشيخ الاول من التردد قولة فمجرده لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم
في هذا التقدير هو حصول الهيئة المجردة عند الموجود القائم بالذات اعني عدم غيبتها وهو متحقق فيما نحن فيه
بعد تحقق ما ذكرنا والتشخيص الحاصل مندفع لعدم الاستقلال لكان قوله فان الكريات الفاعل العالم بذاته عالم
بما هو مستند اليه يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني علم العلة بالعلة يوجب العلم بالمعلول لانه
يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما هو صادر عنه قوله فعلم ان الواجب تعالى عالم اعلم ان المحققين
من المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحصول ذواتها عنده لا بحصول صورها فلو ظهر فيه حضور الاشياء
انما يكون حين وجودها فلا قبلها ولا بعدها باختياره فهو من العلم قبل الايجاد فاستدلوا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته
ومقدم على الاشياء وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدأ لانكشاف جميع الموجودات كان علمه تعالى بذاته
الذي هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات وانكشافها له والمتكلمون ذلك الاجمالي بمنزلة ذاته كذلك الاشياء الجميع
الانكشاف ان كان نسبة علمه بذاته الى العلم بجميع الموجودات الكثيرة بجملتها الكثيرة كنسبة العلم الذي يحصل لنا في
العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكان ان تلك الملكة علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك
علم بذاته علم اجمالي بجميع العلوم سيفاقرته للاشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته فان قلت قد تقرر في

ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في حالة الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع
الموجودات لزم كون ذاته تعالى لكونه عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او مشتملة عليها مطابقة لتلك الموجودات
وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان ذاته تعالى سببا لانكشاف جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ للعلم بجميع الموجودات
بمعنى ان علمه بذاته صار اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما في الملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم التفصيلية
الحاصلة منها وهذا لا ينافي قول بعض المحققين من ان ما هو لذاته تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم بحيث يحصل منه
ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة يشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته
باعتبار كونه علة بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كان تراه واحد
الى التكثر وهذا يعني كلام العلم الثاني فهو الكثرة في وحدة وهي مما لا تدركه التوحيد ولا يحتمله
العبارة ولا يفي ببيانه الاشارة والذي يمكن ان يشار به ذلك هو ان وجود العلم كان له فيه
لوجود العلة وفيه منطوية الوجود وقد زاد عليه وفاض على غيره فوجود جميع الموجودات على الكثرة
كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو مبين جميع الموجودات الفائضة عنه
التي تحقق منه فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة
منه لكن مبرأة عن شوب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن لذلك قوله قال بعضهم بيانا لذلك لعل
ان القائلين بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه استدلوا ايضا الى العلم الاجمالي بيانا لعلمه تعالى الكمالي
كالانه لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره
عن ذلك علوا كبيرا بل قالوا كما اشار اليه هو انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه
بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة وهذا هو مقصود بعض الناس من هذا الكلام
وفي قولنا كان العقول البسيط عندنا مسامحة فان العقل البسيط صورة علمية واحدة
مطابقة لتلك العقول المفصلة بل هي عينها بالذات والتفاوت في نحو الادراك كما عرفت
وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست كذلك النايبة بل هي علة لتفاصيل تلك العلوم
فالاولى في التشبيه الملكة التي هي مبدأ العقول المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان يكون في
الاشارة الى ما ذكرنا من التوجيه كان مبينا من طرقهم واجب الوجود سبحانه

وهو ظ اي واجب الوجود ظ بذاته على ذاته على ما في بعض نسخ الحاشيه وهو الموجود في نسخة الفصوص
التي وصلت الينا اي منكشف عنده ذاته بمعنى انه عالم بذاته وكون ذاته مبدا الكل ولظهور ذاته
لذاته وكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول فلا الكل بالمعنى المعلى كاصنا الكل بالوجود الكلي العيد
وقوله من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطو في علمه بذاته بل هو عين علمه
بذاته فهو من حيث هو ظ اي عالم بذاته تفصيلا اي بجميع الكل من ذاته وهذا الكلام اي هيهنا ظ الانبعاث
بما هو مراده الخفي من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته في نسخة الفصوص وفي بعض نسخ الحاشية
بعد ذاته ظ بما هو المشهور من مذهب القائلين بهو كون علمه بالكل عين العلم عنده ويكن
بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته علة بالكل متاخر عن اعتبار كون ذاته عالما بذاته او بعد
لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا وفيه قوله في موضع اخر من الفصوص علمه الاول
بذاته لا ينقسم على الثاني يعني ذاته فان الكثرة لم يكن الكثرة صفة ذاته بل بعد ذاته انتهى وهو صريح في ذلك غير منفصل
لو تخيل المخبر الاتقدر فان القائلين بالعلم الارتسامي في الواجب مضطرون الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكلي فلم
ان العلم الاول بذاته الكلام الى ان علم الكل هو عين ذاته ثم ورد ان علمه بالكل اتم هو بارتسام الصور الكثيرة عندهم
فكيف يكون عين ذاته ثم رد وقوله ان علم الكثرة ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوجداني الاجمالي البسيط
فظهر بشهادة هذا الكلام مراد المحقق ان العلم الاجمالي عين ذاته وقد اعلم بذاته تفصيلا وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته
بدونه قوله نفس ذاته يعني ان يكون مجردا معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي نفسه بل
بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تعترض على كلام
اللهم الا على النسخة التي فيها بعد بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مودي هذا الكلام مودى التحقيق
معا فتدبر وقوله ويتحد الكل بالنسبة اليه انه يعني ان [illegible] تلك الكثرة على ترتيب كما سيجي في
مذهبهم فهذا الكلام ابعد ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة اليه ذاته وان كان المراد به
العلم الاجمالي فينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته لا بالنسبة وقوله فهو الكل في وحدة عود الى اول الكلام
وكالنتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فانه حيث كثرة العلم بعد علم التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع
الدخل كما لا يخفى والحق ان هذا الكلام ظ الانطباق على ما ذهب اليه ارسطو من ان البسيط اي ما لا تركيب فيه

ووجدانه

٣٣

بجميع الجهات بخصيصه الاول فهو كل الوجود وتقريره ما ذكره استادنا الامير ضاعف الله قدره في الحكمة
العرشية بقوله كل ما هو البسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء الا [illegible] شيء منها الا ما هو من باب
النقائص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس
ب حتى يكون مصداق القضية السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من كان عقل ج
عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع الحيثية مركب الذات ولو بحسب التحليل من
معنى وجودي به يكون ج ومن معنى عدمي به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم
ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة فينعكس بنقيضه كل بسيط الحقيقة
فلم يسلب بشيء امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص
والاعدام وبهذا ثبت علمه بجميع الموجودات على البساطة وحضورها عنده على وجه اعلى واتم
اقول وفي تحقيقه ان الواجب الوجود لما كان غير حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم ولا قصور
ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الحيثية وفيه الكمال وكل وجود او كمال
وجود انما يفيض منه ويترشح عنه فكل وجود وكمال وجود انبسط على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات
مشوبا بالعدم ما او مخلوطا بالنقائص في ضمن الكثرات فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال
غير مشوب بالتقصير والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب
عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره وماهيته لا باعتبار حيثيته وكمال وجوده فانه كل موجود
في واجب الوجود فليس صرف الوجود ومحض الحيثية بل مشوب بالنقص والقصور والماهية والامكان
فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل
ليس بجوهر وليس ولا بعقل ولا نفس ولا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب لا اقتضاء لك النقائص ومقابلاتها
الوجود فانه ذاته فهكذا كانت ذاته مصداقا فالسلب شيء من تلك الموجودات من حيث هو وجود
وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته تمام عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان عين حقيقة الشيء
وصرف طبيعته لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء
وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين العرفاء ومن نتائج البصيرة فاعرفه

[illegible]

ان كنا هلا لذلك **قوله** صورا تبة اربع انما احتيج في علمه بالاشيا الى هذه المراتب لانه يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشيا في شي من المراتب في نفس الامر فكما انه يعلم الاشيا في مرتبة ايجادها العيني بعين تلك الاشيا فكذلك يجب ان يعلم الاشيا في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات علللها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدا المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المقدس على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل جوده ثم فلما تقدم بالوجود على الاشيا التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشيا في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلل ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشيا في تلك المرتبة فيعلمها في تلك المرتبة بالاجمال وعين وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بسائر الاشياء التي هي معلولاتها لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم بمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الاشيا الجسمانية فيجب ان لا يعلم تعالى تلك الاشيا في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بما هيتها المرتسمة بانا نسبتها الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس فاكرتسمها في العقول بغير تفصيل في النفوس وهناك تبان الاشيا بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبر عن هذه المرتبة باللوح وعن المرتبة السابقة بالقلم فالصور العلمية الحاصلة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك الاشيا وعلم اجمالي لافرادها الموجودة في الخارج فهذه مراتب علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي في مراتب علمه التفصيلية فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب علم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار تفصيلية باعتبار اخر **قوله** ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة اشارة الى دفع ما يتوهم ايهاما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من التنافي وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن شي واحد فانه الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس

المجردة

المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار انه تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى بل يكون اتصال النفس القدسية النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو طرف ذاته وسبب لانكشاف العالم الرباني لتلك الذات المقدسة كما ان النور الحسي في ذاته وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليه وعلى سائر الذوات المطهرة المنتجبين ضمنا قوله وفيها لنا كتاب المحو والاثبات تنبيه بان الصور المرتسمة فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان الجزئيات تمحو وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها **قوله** على التحقيق المذكور وهو ان الواجب تعالى علمين اجمالي وتفصيلي **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية ان المثل الافلاطونية مفسرة هيهنا بالصور العلمية المتعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وذهب اليها وجود الكلي الطبيعي بالطبائع المرسلة الموجودة في صقع الدهر وحكما الاشيا بل الانبيا منها من جنس جسماني في عالم الارض لا افراد ووراء ما لها من الوجود في عالم الخلق بينهم وجود الافراد تخالفها بانه يميز عنها وذهب بعضهم بعالم المثال المتوسط بين العالم الغيبي وعالم الشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي المقام اثبات صور النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلات على حراسة افراد الاشخاص نوع نوع بالتدبير والتحريك كما في النفس المجردة بالقياس الى بدن هيكل شخص بعينه وان في الامر من الملكة المجردة وخلقية رب النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية والصورة الجوهرية الطبيعية وهذا ضرب من الاحكام الجسمانية فليعلم انهما بمعنى واحد على التفسير الاخير بالاطلاع عند التحقيق على المعقلية وليس هيهنا موضع ذكرها **قوله** لزم ان يكون جميع الايجادات واجبة مسبوقا بالعلم الحضوري ايجابا الصور العلمية ايضا فاذا كان ايجاد الصور العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم عبارة عن الصورة وكانت تلك الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي نسبة الصور العلمية الى صورة علمية بعينها ثم فيكون حضورها غير حضوري على تقدير وجوب التغاير بين الحضوريين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلولات يستلزم سوى كون جميع الايجادات والموجودات بتلك الايجادات معلومة له لكونها مسبوقا بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون عالما بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلول المتفرع للاستلزام بينهما فتأمل **قوله** ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك

لان المثل الافلاطونية كما عرفت صورة علمية للاشيا ولا تفتقر الاشيا الحاضرة بذواتها
عند مبدئها هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني الى العلم الحضوري فان ذوات
الاشيا الحاضرة من حيث هي حاضرة عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية كما سبق وان كانت هي في نفسها
زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة يشبه الصور العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية ومتقطى
ويحتمل استنادنا فيه حتى تم يتقرر على استاذه سيدنا الحكماء والمجتهدين ره انه كان يقول بمذهب
الشيخ والشارحين اعني القول بالعلم الحصولي الاجمالي اذ كنا ونقول انهم اطلقوا الصور على ذوات
الاشيا من حيث وجودها في الذهن النهروانيات غير بعيد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور
في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضوع
ولا في محل قوله واما حصول الصور الادراكية الجزئية فطريق آخر هو قيامها بالاجرام يعني انه الاجمالي انما
هو حصول الاشيا بحقائقها عنده تعالى بانحاء وجوداتها العينية التي هي بنا بها الحضوري لما في الاعيان مع قطع نظر
فكل من الاشيا صور علمية للعقلا قائمة بذواتهم لا بذواتها في الخارج كونها حاضرة بوجودها الذي
ويحكى بها صور الادراكية للعقلا عنده تعالى فهو حصول تلك الصور الادراكية ليس لاستلزام علمه
بالاشيا المعلومة بتلك الصور للعقلا فان تلك الاشيا معلومة له تعالى بذواتها بل لكون تلك الصور
الاشيا التي يجب ان يتعلق علمه تعالى بحقائقها باعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي لقيامها بمحالها التي
هي ذوات العقلا لتكون بحقائقها الى ادراكها الى تلك المحال لجزم كون تلك المحال الادراكية
تعالى عن ذلك بل الحق كون تلك الصور بوجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى
الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فبان يقال ان اريد بقولهم
اي بقول من دفع الاشكال المذكور فيه انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم انه يكون جميع
ابجادنا واجب الوجود مسبوقا بالعلم قوله انه ذلك لاستلزام العلم بالعلم قبلا في العلم كما هو الظاهر من دعوى
الملازمة فانه يكون مترتبا لتلك على المقدم ظاهرا غير خفية بخلاف ما اورد الشق الاخر الذي هو
قيم هذا الشق فانه يتوقف ثبوت اللازم على البيان الذي اوردناه هنالك فتدبر وان
بالعلم بالعلم العلم التفصيلي فان منعنا الكان كون المراد هو هذا ممنوعا فان المورد ادعى ان المراد

تحرا

بهذا القول هو هذا واذا كان هذا يلزم ذلك قوله واعلم ان الطبيعيين اعلم انه من اختلاف الحكماء في علم الواجب
فقول المختلف لهما وانه علمه تعالى بالاشيا هل هو بالصور التي مرتسمة في تلك الاشيا مطابقة لها اثباتا
بل ذاتها او بصورها هو العقول الادراكية او قائمة بذواتها وتسمى بالعلم الصوري فالاول مذهب الحكماء المشائين والثاني
مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور او بحضور نفس الاشيا عنده تعالى والكل ذواتها عنده بدون صور الى الاصل
صورتها عنه ادواتها على التفصيل المذكور وتسمى بالعلم الحضوري الاخطر كما هو الحق وهو الاول من مذهب الشيخ
الاشراق واما ذلك في المعلومات القريبة واما في المعلومات البعيدة فبحصول صورها في القريبة كما هو الاول من مذهب
الشيخ والاول من الاقدمين المعلمين ارسطو وابي نصر والشيخ الرئيس واتباعه والمحقق الشارحين انهم اختاروا
مذهب الحكماء في تقرير العلم الصوري على ما قال الشيخ في الشفا ان العقل المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما اخذ
على الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما انا نعقل
بناية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت فنسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هذا انه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون
الخير في الكل فيتبع الصورة المعقولة … الوجود على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضي ولا حجاب
لذاته بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض منها الوجود على الترتيب
الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه تعالى بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته تعالى فقد صرح
والاشارات وغيره حيث قال … في الشفا … ستقف عليه … ولما تقرر المذهب الثاني وهو مذهب
انه حصول الصور في العقول الاول فيما نقل عنه من اللوا انه قال ان العقل الذي لا مرية له هو ان المبدأ
الاول تعالى … ما يبدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو هو فقط واذا كان هو فقط
فليس تقع جهة … حتى يكون هو صورة او حيث يكون هو ذا الصورة والوحدة الخالصة تنافي هذا
وهو يؤيد ما يلي وان ما هو نوع الاشيا … لم يتم تصور صور لكي الاشيا احتاج ان يكون عنده
… ثم قال … فلو كانت الصور عنده … الخارج … فليعد الصور …
والكل … وليس … ما كان … ان الدنيا في الوحدة
الخالصة وان لم يكن … الموجود في الخارج فليست اذا هو صور بل انما هو شيء آخر قال لكنه ابدع العقل …

صورة الموجودات او المعلومات الحاصلة والنقش من لوحه محجوبة في العالم الاعلى ... الذهب في المضمر الاول فعل التوسع الموجودات هو ذات الصفة وعلى مجموع العالم العقلي العالم الحسي الا ان في ذات الصفة في مدة قال ومع كمال الافاضات اتفقنا انه ابدع مثل هذا العقل فيما سبق في العامة وذا انه منها ان فيها الصور يعني كون المعلومات فيه في سبقه ومعه كل موجود انية وهو عن ان يوصف بصفة انقص ما حصلنا نعتقد واما الذي قلنا في الى الافلاطون فلم يجد ايضا في كلام احد هذا القول قد يراد اصلا اخفى كون الصور العلمية قائمة بذاته ... فيما ينقل من كلام الشيخ المقتول عبارة على وتدبر حضوره في سقع الربوبية وهذا كما ترى من الاتي مجهول واما الذهب الاخير اعني العلم الحضوري فنقرر ما افاده المعلم الاول للشيخ الاشراقي في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك فباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون الاشارة الجزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك المدرك لذاتك لا غير ولا باثر مطابق ولا بغير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال ابحصول صورة جزئية في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفة كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتريد بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الكلي صفة لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك هذا ادراكا لبدنك ... تماما قررت من كيفية ادراك النفس

منقل

تحرك بخدام القوى وهي متصلة وتركب الجزئيات ومن ثم الحدس الوسطي والتحمل الاسباب الى الكليات لانها جزئية فلا امكان للنفس الاطلاع على الجزئيات فكيف تركب معقدا منها وكيف تنزع الكليات من الجزئيات وفي الغاية تستعمل الفكرة وكيف تأخذ الخيال وماذا يفيد تحصيل المتخيلة وكيف يستند بالفكر العلم بالنتيجة ثم المتخيلة جزئية كيف تدرك شيئا والقوى اللاحقة منها في النفس الجزئية وانت تعلم بتخيلك ... التخصيص الوجودي ... بها قلت فما رشدت جزاك الله عن نوع العلم خيرا قال واذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يغيب عن نفسه لكن لا تغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدرك ... لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاصلة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها جد ما ولا قوى بدنها جملة ما ... الخيال الغير الغائب عنها فكذا القوى الخيالية فيدركها النفس بحضورها لا بمثال ... وان النفس ... اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن ... واما اوكدها لها اشد ثم قال ان العلم كمال للوجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فيه فالواجب ... لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع والحكم العام على الواجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان شيء عليه فهو يجب في جهة امكانية فيتكثر ثم قال الواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والكمال حاضرة لذاته غير غائبة عنه ... ان الكل لازم ذاته فلا يغيب عن ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ويرجع الحاصل في العلم الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب ولا يخل بوحدانيته ويكثر اسمائه بحسب السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا تسلط كما على بدننا لادركنا كادراك البدن ... ما سبق ... العقول يتعين من هذا انه بكل شيء محيط وادراك اعداد الوجود نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال كلاما في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلام الشيخ وحكمة الاشراق ولعلك تقول ... في نقل هذا الكلام الطويل فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل

وإذا تعقل ذاته بالتمام أي بالكنه لو بالجملة التي بها صارت علة لزوما وكلاما في الواجب حد هذا
اشارة إلى ما اشتهر من أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا تعلق العلم بها والمراد ما ذكرناه قوله فليس ما
يتصف بها أو ينفعل عنها فإن معنى انتساب الأشياء إليه هو أن يكون ذلك الشيء محلا عليه أو سببا لحلوله عليه
ولو أنه مرتسم على تقدير وجودها فيه لم يجعله عليه فهو ظاهر كما سبق الحلول عليه وذلك لأن العلم الذي هو محمول
عليه الحمل باعتبار وجود تلك الصور فيه لكونه في نفسه بل حمل عليه أنها ليست الا أنه قد سبق أن الفعل الذي
يصدر لها أعني كونه بحيث يمكن عنده تلك الصور ... لم يدل عليه قوله يعني الأول إذا وصف بأنه يعقل
هذه الأمور فإنه يوصف بأنه يمكن عنده لا أنه يعقلها وفيه ما قال العلامة في شرح ... العلم ينقسم
وحاصله أن العالم يطلق على من يمكن أن استحضار المعلومات أي وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل ... الكلام
على القادر وعلى الحاضر لها والأول في العالم على الأول ... أنما هو باعتبار الأول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه
عالما إلى شيء غير ذاته لو بطلت اللوازم بالأشياء ... تتصف بصفة حقيقية غير إضافية فلا يصح كون تلك
الصور منه لاتصافه بالعالمية الإضافية فإنه لا امتناع في اختيار تقدم في الاضافة الخارجة بل الامتناع
أنما هو في الصفات الحقيقية وهذا إشارة إلى دفع ما يقال من ورود ... عليه من أنه لزم كونه متصفا بصفات غير
إضافية ولا سلبية وكونه قابلا وفاعلا أما دفع الأول فقد عرفت وأما دفع الثاني فبأن يقال
اشتباها بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية والموصوفية وفرق بين الموصوفية
والمتصفية فإن الثاني لا يمكن بدونه والانفعال بخلاف الأول ولأن الحق أنما هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى
الانفعال والاتصاف ... وقد عرفت أنه لا يلزم هاهنا قال الشيخ في التعليقات ... لأنه لا فرق بين أن يوصف
جسم بأنه ابيض لأن البياض فيه من خارج وبين أن يوصف بأنه ابيض لأن البياض من لوازمه
ولذا أخذت حقيقة الأول ... على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو أنه لا كثرة
فيه ... قابل وفاعل ... من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فإن حقائقها
... يلزم عنها اللوازم ... حيث هي قابلة فاعلة فإن في البسيط عنه وفيه شيء واحد وأما
قوله ... وأيضا ... إلى دفع ... كونه علة للمعلولات المكثرة فإن ذلك أنما يكون ... محلا
انفعاله عنها ... لازم ... وأما أنه ... كونه علة المعلولات المكثرة فقد ذكر الشيخ ... من كتاب الشفاء

٢٧

وغيره وحاصله أن هذه الكثرة أنما هي بعد الذات الأحدية بترتيب ... ومسبوق لأن ما في فلا يثلم بها وحدة
الذات لأنه أنه يصدر الحكمة المتكثرة عنه لا يقدح ... المعتبر لكونها أنما حصل على الترتيب العلي المعلولي
فكل معلول كمصدر الكثرة أنما يترتب عنه على وجه لا ينثلم به الوحدة الحقيقية فتلك الكثرة يرتقي إليه ويجتمع في
عين مجموع كثيرتها اشتملت عليها الحقيقة الأحدية إذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد وهذا ما وعد بذاك عند
قول المعلم الأول وهو الكل في وحدة قوله فإنه كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم ... على
الحق ... يتصف بها يعني أن الكمال الواجبي لا يحصل له بتلك اللوازم بل أنما يحصل له ذلك الكمال بذاته بل الكمال
بذاته ... بما هو سبب عنه ... وجود ... أنما لا يعني أنه ... يتصف بها بل ... مصدر
فقد قوله وأنها يمتنع أن يكون ذاته محلا لأعراض ينفعل عنها بأن يكون من خارج أو يستكمل بها ... إذا
أو يتصف بها فيستكمل استكمالا وصفيا أو قوله بل كما دخ أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم ... الكمال به بلا
عن تلك الأعراض ولا استكمال ولا اتصال بها بل ... قوله ... ذاته ... لا انفعال
لقوله فمعقولاته ... فعلية والعلم التام المعقول فعلي وانفعالي أما المعقول الانفعالي فما يكون حصول صورة
مغايرة للذات الجوهر كما تحصل المدركة في عقلنا الأشياء الخارجية عنا والمعقول الفعلي ما يكون جوهر
وصدوره عن فاعله بعينها في جوهره حصول لمدركه ولا يكون مغايرا بينهما الا بالاعتبار وعقلنا الأفعال
التي تصدر عنا ... عنا وخارج فلا ... والشهود أن العلم أما سبب لوجود المعلوم
كالأول ... شيئا فعلته وهو الفعلي أو مسبب عن وجود المعلوم كما إذا شاهدنا شيئا فعقلته وهو الانفعالي
ولا ثالث لا أن نشوء الأمور المستقبلة الزمانية ... قوله ولم يخرج من الوحدة إلى الانفعال كما
هذه الحيثية الانفعالية بل أنه ... بالحيثية الأخرى وفي بعض النسخ ولم يخرج بالميم والظاهر أنه
اشتباه ... قوله ومنها الشفاء في تحرير هذين المذهبين لا بد
في الشفاء من ... حقيقة الحال قال في فصل معقولات ... المبدأ ... سيما الأول لكونه علة
للأشياء ... لما بيان ... بعضها ... من ... الثاني ... النظر في حال وجود المعقول
أنما يكون ... ذاتا لأولى ... اللوازم التي ... وجود مفارق لذاته ... كثيرة
على ترتيب ... صنع الربوبية من حيث ... الأول ... الصور ... في

كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة له على انها فيه ومعقولة لا
على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض ان
لا يكون من جهتها واجب الوجود لا مفتقرا من كل الوجوه وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية
وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحالات الى ان ذكر فيها هذا القول ما حاصله ان
تلك الصور المعقولة ان ارتسمت في عقل او نفس فيدخل في جملة الاول بعقل فانه سبب له فيجب ان يكون سابقا عليها
فيجب ان يعقل الخير الذي يجب ان يعقل خيرا وجد ويتسلسل الكلام الى ذلك العقل وغيره ثم قال فيجب جهدك
فينبغي ان تجهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة ويحفظ ان تتكثر ذاته ولا تبالي بان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة
ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي
عظيم جدا فقوله ولا تبالي صريح في اختيار المذهب الاول وفي قوله وتعلم اه اشارة الى التوقف فلا جرم في علم الله
وتردد بين الشقوق لا يدل على اختيار بل هو تردد عادته كما لا يخفى على من له ادنى تتبع بكلامه على ان التحقيق
لو تم لكان بين هذين المذهبين والصور الافلاطونية كون المعقولات اجزاء له لا ترجيحا فلا وجه لتخصيصه بكونه
هذين المذهبين فقط لما في كل منهما اما في الاول فانقضنا سنده من ان تلك المعقولات ان جعلت لواحق ذاته
عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لا مفتقرا من كل الوجوه واما في الثاني فما ذكرنا ايضا من انه
يلزم ان لا يكون متقدما عليها بالعقل الخ قوله الا بالاشياء يكون في قوله واستشكل في اليد فان الاستكمال بكونه العلم
بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول العلم قبل الايجاد ويمكن ان يكون في قوله ولا يستدعي العلم بالمعلول [illegible]
عنه لانه يمكن ان يكون العلم بالعلة مغايرا ولم ينف ان يكون مغايرا فيبقى احتمال ان يكون مغايرا للعلم ولا يكون
متولدا وهو العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته [illegible] فانه ذاته مغايرة للمعلولات ليست صورة لها فتأمل
قوله فاما المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التي فيه بالعلم الحضوري [illegible]
الاشياء بتلك الصور فانها لا يتوقف على علم الواجب بالصور الحاصلة في ذاته [illegible] على علم الواجب بكونه علة
بالتوجه بما حل فيه من الصور وهو بين الخفاء [illegible] فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقل كلام الشيخ [illegible]
الاول شبه بالصور المرتسمة في ذاته بعدم احتياجه في علمه بمعلولاته الذاتية الى صور فانه علة لذواته تلك
وعدم مغايرات المعلول الاول عن الاول بل [illegible] ثم المعلولات الجواهر العقلية تعقل

بعلها

بعلة لا انها حصلت فيها وهي بعقل الاول الواجب بوجوده وهو معلول للاول الواجب جميع الصور الموجودة
والجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها وكالاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا يتوقف على حلول اعيان
الجواهر والصور وكذلك الموجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذلك الموجود على ما هو عليه يدل على كون العلم بالاعيان
لتحصيلها حاصلا في الجواهر العقلية [illegible] بهذا التوجيه الذي ذهب اليه في كلامه [illegible] لا يتوقف على العلم
الاول الاشياء حاصلة في العلم الاول كما ان حاصل الذي للاول انه علم لا يتوقف على ما ثبت من الوجود العينية
حاصل فانه [illegible] لكنه صرح في شرح رسالة العلم بايراد [illegible] لعلوم البعيدة كالمادية والعدمية
التي شأنها [illegible] يتعلق بوجوده [illegible] بارتسام صورها العقلية في العلوم القريبة التي
هي المبادي لها [illegible] وكذلك [illegible] بارتسامها في الات [illegible] هذه
فيما ذكرنا على ان ذلك [illegible] على ما ذكرنا احتمال ان يكون المراد [illegible] بعض الموجود [illegible] القائمة بالجواهر
العقلية لكونها [illegible] كما يدل عليه قوله [illegible] كانت لها هذا
قوله لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه التطبيق بين مذهب [illegible] الثاني فتأمل قوله
لما في المذهب الاول من الامور المذكورة اه قال بعد تقرير كلام الشيخ لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته
التي الواحد [illegible] وقول بكون الاول [illegible] ولا بسيطة وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة الكثيرة [illegible] وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب [illegible] الشيخ
والحكماء [illegible] الشيخ وغيره [illegible] عند [illegible] ان [illegible] الخلل فيما [illegible]
تلك [illegible] على [illegible] الاشياء [illegible] الاول [illegible]
بالكشف [illegible] العينية [illegible] بالعلم [illegible] ان [illegible] في ذلك [illegible]
[illegible] العلم [illegible] فان قلت فما تقول في المعلولات البعيدة من
المادية [illegible] يكون [illegible] ان [illegible]
[illegible] اما [illegible] المادية فقد عرفت ان الجزء [illegible] من المادة [illegible] العقل [illegible] المنفعل [illegible]
لا [illegible] ولا امتناع [illegible] عند الجزء [illegible] امتناع [illegible] العلة [illegible]

وليس المراد هو المفهوم المعاني الوضعي بل انما المراد المطلوب لسبغشل الآت كحصول الكم عند الطلة واما في الامور الحادثة
الفانية والزمانية فنقول حيث لا فة الزمانيات الابدية نسبة واحدة كنسبة قائلية المعانيات وليس نسبة بالنسبة التي هي
من الزمانيات بلية زمنا فلا بعدية ولا مقارنة زمانيتان لعدم احتضانه فيشيء من الازمنة بل وجوده محيط بالجليد منسبة
الزمان كالطين بالنسبة التي هي من الحانيات فوقيته ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاصه وجوده بواحد
الامكنة بل هو محيط بجلية الكل فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه تعالى كالواحد كالانا امتداد الكل ضمنه
بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم فيما ذكرنا الزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث موجود في الازل
منه تعالى بل نقول ان الحادث في وقت وجوده حاضر عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكر
وان لم ينقلوا عن الحكماء صريحا في الشرح الا انهم قالوا الكل في الشيء العلي الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى
اي في نفي الخروج اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني وانا اقول ان ذلك بحسب الوجود العيني ولم يفطنوا بذلك
لا اشتراكهم بعضهم التعلقات ونفي علمه تعالى بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا الى ذلك ما قال الشيخ في الفصل الذي كونه
من الشفاء ولا نقول ان اشياء هذه العقلية اليها انها منزلة اليها كيف وجدت ولا انها تمثل وتحدث صورته
تلك الاشياء بعقل بنفسه بل ما هي بعينها بكونها هو عقلا بالفعل بل بجميعه الا انما الهاوية بحال المعقول
من حيث وجودها في الاعيان الا انها تعقل ما يوجد في كل وقت فلا يعقل المعدوم منها في الاعيان الا انه يوجد كل الخ
قال العلامة وليس فان للمجيب كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء سابقا في تقريره لتعقيد شرح رسالة العلم
على ما ستطلع فيه جملة ادراكه تعالى لعلول البعيدة من الماديات والمعدومات التي من شانها ان يوجد في وقت
من نفسها معلولات القريبة كما نقلنا عنه وهذا القول ليس على ان القريب لهذا المطلب تمام قرينة باعتبار
الشيء العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم لذلك مع سابقة تقريرهم له لا يكون
تفطنهم والقول مع ذلك بما قالوا العربي قوله واشار عنه الى التحقيق الذي ذكرته اولا اه ان اراد العلم الاجمالي
اولا به والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي لا يخفي على من رجع البه وان اراد التفصيلي وكونه علمه
بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة في المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشد
تقرير الذلك فلا يصح لكونه اشارة اليه ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كونه
المعلولات البعيدة في مرتبة انجاسها منكشفة لديه بذواتها فانه عندكونه ما ذكر المحشي من مراتب العلم التفصيلي

ولايخفى فيما

29

ولايخفى فيما ذكره المحشي في شرح رسالة العلم منه رحمه ولا اشق بل هما ذكره بعد الكلام المنقول الذي الا ان لادراك
المعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور التي يعرفها تارة بالكتاب المبين
وتارة باللوح المحفوظ وتسمية الحكماء بالعقول الفعالة والحاصل ان القول فيه سلبية بالجزئيات المتغيرة قبل
ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري ثم لم اجده في كلام المحشي ولا في كلام احد من المعتبرين وعندي
ان ذلك الامر فهو المحشي يعني يقتبس من بعض كلمات المحشي وغيره والحق ان ذلك الامر لا ينبغي ان يعتقد على
حقيقته كونه يحرر انما بالجزئية ونفيها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة ومن ان يتحدد بالنسبة
لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا بالنجدة بالحكمة نعم يمكن الاعتقاد به بدلالة البراهين واطراف الكتاب الموحدين
كونه يعنيها عن نحو ما من التجدد لشرط دفع حكم الوهم بالكلية والحق من تيسر له ذلك فالذي اعتقده ان العلم
الواجب بالاشياء الكلية والجزئية بجميعها علم حضوري الكليات والمتغيرات في الازل بوجود الاشياء في الابد
منها بالكليات فهو ادراكها للذي وان ثم بعضها بالنسبة الى بعض غير موجود معدوم عنها بائنا عنه وليس علمه تعالى بالاشياء
بارتسام صورها لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية الحاصلة في المبادي العالية والسافلة
او بحضور صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى مع ما يحكيها
عنها او معلومة لديه بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما لديه تعالى بمحكيها ذوات تلك الصور والمعلومات بتلك
الصور المذكورة معلومة لديه بنفسها وذواتها لا بتلك الصور ومن هنا ظهر كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات
قوله واما تقرير السؤال والجواب على وجه يجري كلام المحشي قوله ما ذكره المحشي في وجه السؤال بقوله والجواب منع كون العلم
مختار المحقق الطوسي في شرح القول بالمثل والتساوي اعتباري بل لزم ما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نفس الصورة
لا يصح بقوله يجاب الى هذا انما يقوله حيث قال الى هذا اندفاعه بقوله البعد الى غير ذلك لكنه لما بنى السؤال
على كون العلم نفس الصورة وبحث المحقق الدواني على التسليم وظاهر كلام المحشي انما في تقرير الجواب الى ذلك وحاصله
السؤال على التسليم الا انه اسند ما يلزم الذكر بقوله ما يناسب له المحشي حتى حمل الكل في المنع ومع انه لم يذكره صريحا
على كون العلم نفس الصورة بل بكيفية كونه مستلزما للمدح لا يمكن منعه وبناه تقرير المحشي السؤال انما هو على ذلك السند
قوله الا ان نظر الى ما حل المحقق قول المحشي والتساوي اعتباري على وجه السند لان نفي علم الواجب بالجزئيات ونفي الجواب
على السند لان نفي علمه بها حمل هذا الكلام على وجه السند المذكور حمل الكلام السابق على الجواب

لا استدلالا به جل حاصل هذا الكلام على ما نقل من ذهب الى ان ما سوى المعقول ذاته انما يحصل المقام في هذا الد
والذكر انما اعتمد عليه وان يخالفه فتدبر قوله بل المشاركة مما هي غيرها وذلك لان الصور العقلية والتشخص بالفعل
الفعال الى الحق النفس بالنسبة اليها الا القبول ولا استعداد فقد قوله بل انها بعينها اعتبارات المفتقر الى
او تلك الشيء فقط اي كل منها فقط بمعنى ان معنا الاعتبارات قد يكون باعتبار متعلقها بذاتك فقط وذلك في صورة علمك
بذاتك وقد يكون باعتبار متعلقها بالصورة فقط وذلك في صورة علمك بانك حاصل بتلك الشيء وقد يكون باعتبار التركيب
اي باعتبار متعلقها بكل منها وذلك في صورة علمك بانك عالم بتلك الصورة فان التركيب عالم بذاتك وبتلك الصورة معا
منها لا بد من نفسها الاعتبار عند التحقيق قوله الا ان يخص الاشياء اشبها اعلم ان فيهما اشكالا اشهر ما قسمه
المركب يكن ان يقول حضور المعدومات في الخارج وعلى ما حضر في الشفاء او كم عند من ولعل الاعتقاد لا حقائق لها
ثابتة حتى يتصور حضورها عنده ثم وكيف يكن حضور الحوادث قبل ان يتصور وجودها مع كونه عالما في الازل
الجواب على ما تقرر عندي اما عن الحوادث فان ... نسبته الى جميع اجزاء الزمان والمكان وما فيهما
عن المعدوم والممتنع فبواسطة المعدوم والممتنع ... في الخارج والله ... باعتبار ... في الازل
نفي ... الازل ... فلا اشكال ... المحقق ... هذا الاشكال
انه ذاته ... الاشياء ... والعلم التام ... يستلزم العلم بالمعلول
فالمعلوم والحوادث والممتنعات ... الاقتضاء ... ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور والتعلق
لا سبيل ... كيف جعل انه ... مقتضيا للمعدومات والممتنعات وكيف جعل ... التقيد
حاصل ... التقيد والحضور لا يكن بدون ... ومع ذلك ... وهذا غاية ما يلتفت في هذا المقصود
تحير ... هذا ... بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته ... الاشكال ... كونه عالما في الازل بخصوصيات الاشياء ... حيث
ولا شيء والعلم الاجمالي لا يسع الذات والمحقق ... هذا القول ... اقتضاه وذلك ... عليه
فالعلم السابق على جميع الاشياء ... سابقا ذاتيا على الجاهل هو عينه ذاته ... هذا المحقق بان
بذلك هو العلم السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل ... صرح بان العلم السابق على ما ... الحوادث
انما هو بالصور ... الحوادث العالية فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال عنده قوله ما الى هذا

الاول قوله الفاعل الا يحتاج اه والثاني قوله ولا نقلين الخ وقوله ملاك الباب على الاخذ له معنا
ان عدم استناد العلم الى مغايرة ... وبيان ان القول ... اللمية ... الدليل الى دليل
ولم يلتفت الى تقرير الدليل والبناء الكونية ... بل اقتصر على ذكر الدليل الذي هو دفع الغلق لما ذكر
على استناد العلم ... المغايرة ... هيهنا الكون ... المقطوع معنا الحكم الا
الذكور الى الحكم بتقرد المعقول في ذاته فتامل قوله استدنا ... الانكشاف ... الشيء حاضرا
بل انه ... يكون الانكشاف ... بالنسبة الى ان يكون حاضرا ... فقط ... المعقل
من المعقول ... نقل عن ... من قوله ... مع ما عنده ... هذه الحالة
بحال العاقل ... منه ... قوله الا التفات عنده ... فان ... فالتفا
على الحاصل المستقل بالذات ... قوله انما ذكره ... حاضر المحجوبين واذا اريد
انه استدنا ... الانكشاف ... على المستقل بالذات ... التشبيه حسنا الا انه لا يخل في ذلك
بقوله ... والكثرة ... قوله ... التبين ... من قوله ... ان حصول
لفاعل ... حضور ... الثاني في كونه حصول ... الاول
في ذلك وكلام ... الثاني وكونه ... من الاول ... الا انه
قوله وقيل عليه ان ذلك ... الاعتراضين بان ... التقدم
دفع الاعتراض ... على الايجاب ... حضور اللوازم ... بالاوضاع ... فاعلا
... والكثرة في الذات الاحد ... المعقول
لزم ... وحاصل الدفع انه ... المفعول ... قبل حصول
ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل ... حصول للفاعل فالمنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون
اذ المعلول ... لعدم المحذور ... ما بين الاحتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع الا بانا
استاد ... الثاني ... لانه ... وهو خارج عن القانون ولا
ان يكون ... حصول ... فذلك ... الوصف ولا
حاصل ... وان كان ... فاعل ... وهو ... باسمه

ما فيه **قوله** حاصل تحقيق المصنف انه يعني ان الحاصل من تحقيق المصنف لمبحث العلم انما هو حضور فقط لا صورة حتى يكون
الشيء حالا في العالم فيتوجه على الاول بانه لما كان ذاته حاضرة لذاته غير غائبة عنه كان عالما بها من غير ان يتوقف هناك حلول شيء
في ذاته وبيان علمه بالمعلولات انه يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة الى امثالها الحالة وح يظهر اشتمال الكلام
قال المحقق الشريف المستغني بكلام المحقق في شرح الاشارات لا سيما في مبحث العلم وان ذوات المعلولات الموجودة في الخارج علوم بها
بالتعقل والاعتبار وهذا مذهب ثاني للاول الحق في علمه تعالى بما سوى ذاته الا وانه نقل في التجريد انه عليه وهو
مذهب الحكماء المشائين الثاني انه صورة متعلقة لا في محل وهي ثابتة في الخارج لاصحاب المثل الثالث انه صور قائمة بالعقل
الاول المطابقة للصور في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة والعلوم بذوات المعلولات الخارجية
بالمعاني الصفات الخامس انه يكون متحدا وصورة قائمة بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل عن
الذاهب الى الحق من شك في شرح ابيات الاولى نعم قال في محصلة عن كلام المحقق مما استفاد في شرح الاشارات انه يعلم
ان علمه عين ذاته وان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير القائمة عنده عين تلك الموجودات
وهذا مخالف لما سنقرره من ان صفاته عين ذاته بالمعنى الذي حررناه الا ان يحمل كون علمه تعالى عين ذاته على العلم
الاجمالي دون التفصيلي وفيه بحث من وجوه اما الاول فلان ما قال المحقق في شرح الاشارات قال واحكم بكون العلم
اجمالي انه واحد وعقل الاول شيئا واحدا من غير تعدد فانه كما حكم بكون العلم بالمعلول انه عين المعلول الاول وعقل
تلك لانه شيئا واحدا من غير تعدد كما حكم بكون التغاير في العلمين اعتبارا محضا فالحكم بكونه في العلو
كان فان وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول فانه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجود في الخارج علم بها
وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد منه كون ذلك ثم انه قوله بعد ذلك ان كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيانها تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في ان تلك الموجودات الخارجية
صورها او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب من المحققين المذكورة لا يوافق الا ان الحق في الحسن لا يحتمل
كلاما اتفق عليه بحيث لا يحتمل الخلاف وهنا اما ثالثا فلان ما نسب الى الحكماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته تعالى
لا يحتاج الى القيام صفة زائدة بل الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية بالاشياء كما هو شأن غيره
فهو ليس مختصا بالحكماء ولا محصلا في صفة العلم بل جميع صفاته عين ذاته عند الحكماء والمعتزلة وان اراد
ما به العلم او المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى فان اراد العلم التفصيلي فلا يذهب اليه احد فلا

المراد ان صفة العالمية ليست الا ذاته بمعنى ان ذاته مستوجب

يمكن

يمكن القول به اصلا كما ستعرف وان اراد الاجمالي فليس مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو من مطمح فيما
الباقية واما رابعا فلان ما نسب الى القدماء في شرح الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول
ليس مبنيا على كلام الشيخ بل هو تحقيق من عند نفسه بتوجيه كلام الشيخ بحيث لا يرد ما عليه ما يرد على كلام الشيخ
واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من كون علمه تعالى بالاضافة الى الموجودات الخارجية لا يخالف الذي
الذي ذكره وجعله ثالث الخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن فيه وفي ذلك الاختلاف
في كون العلم اضافة كما وقع في الحقيقة من كون العلم هو صورة الشيء او حصول الحاصل من الشيء لكن يمكن ان يتم
الشيء هو مجرد حضور الشيء ليكون اضافة او الشيء الحاضر ليكون العلم عين المعلوم فالفرق بين الذي
ليس الا في احدهما حيث الاضافة مطلقا وفي الاخر بحيث ذات الموجودات الخارجية بذلك واما سادسا فلان ما ذهب
الصفاتية هو مذهب الشيخ الكعبي الشيخ ايضا الا ما نسب الى القدماء واما سابعا فلان كون صفاته عين ذاته
كون علمه بذاته في تلك الاشياء يعني ان العلوم بالذات انما هو ذوات تلك الاشياء او الصور الحاصلة منها في ذاته
كون علمه عين ذاته فان العلم انما يقتضي صفة من جهة العالم الذاتي على ذاته ومن جهة المعلوم مطابقة
ذاته عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم من جهة العالم عين ذاته كان الشيء
التي يقتضيها من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم **قوله** وهو العلم الحقيقي الفعلي الحاضر بالذات لا يخفى ان هذا
شامل للكلا قسمي العلم اعني الحصولي والحضوري فالفا بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة التي هي معلوم بالذات والامر العيني
معلوم بالعرض وفي الحضوري هو الامر العيني الذي هو معلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات واحد ولا التفات
قوله ان يكون الشيء الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون شيء منه تعالى بالاختيار فان الصدور بالاختيار
على ما هو المشهور يتوقف على سبق العلم بالفعل المستلزم بالعلم وقوله فيحتاج الى ان يقال في دفع الفساد المذكور
اي في عدم سبق العلم وفي قوله وفيه تحكيم نظر بل هو مع لا استلزام كون الشيء علة لنفسه والتغاير بالاعتبار
لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يتوجه عليه لانه لا يعقل كون العلم سببا للعلم والمعلوم بالقدرة والاختيار
لا يكفي سبق العلم عنه قال في شرح رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون موثرا في التحرك ام لا انما
هو ما يتوقف على الشيء من علته والعلم ليس بها هو خارج عنه وان الشيء نفسه يحتاج الى ما هو خارج عنه فلا
باعتبار ما سبق منه فلذلك لو يثبت الشيء عنه مطلقا بالمراد لجهة الى اعتبار صدوره بالقدرة والاختيار باعتبارها

حضوريا بالعلم والاعتبار عقليتان فان الموضوع واحد من جهتين ثم قال وفرقا بين الفوقية وبين الايجاد
والتاثير فان القدرة لا تبقى الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشتمل كون
الموجد المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير ولذا لاحظ الايجاب غير اعتبار العلم والارادة فما لاحظنا في القدرة
فان الايجاب عند القائلين به مع اعتبار العلم والارادة يجب انتهى هذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم الايجابي يكون
عين الايجاد والمرجحات الاختيار وحده الاولية هو ان حيثية العلولية مغايرة لحيثية العلة مغايرة ظاهرة
حيثية الوجود في الخارج فان تحقق الشيء يقتضي ان يكون هو بعينها حيثية العلوية فتامل قوله والتحقيق ان يقال
هذا العلم يكون ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول لانه لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحضوري
المتعلق بالصادر الاول بعينه والتفصيل بالذات انما اذا الشيء الخارجي لما كان العلم حضوريا او حصوليا بعد ان كان حصوليا وذلك
لا يمكن ان يكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به نعم ذكرتم علم بالصادر
الاول علم بجميع الموجودات بالنحو الثالث من المطلق المذكورة فهو ما نقيد به على النحو المنكشف بالاول لكنه
هو بعينه العلم الاجمالي لا اختصاص بالصادر الاول وكما ان ذاته تعالى المقتضية بخصوصية الصادر الاول الى الصور العلمية
المخصوصة
التي هي المتعلق العلوم بما فيها لان ذاته مقتضية للتمييز بعينه موجد التميز وهو لا يصح ما به التميز وفرق بين نفس
وما به الخصوصية والصور العلمية يتميز الشيء لا بعينه ما به التميز فان نفس التميز والتشخص ليس لا جوهرا ولا قدر ولكان كما
في المعلول الاول وجه صحيح لا تكل اجزاء متعلقو جميع الموجودات بابين بذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني
لما ذكرنا بعينه وهو مع سوا علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات او نقول قد فرجنا عن الطلبة ما
ذكر المحقق في المعلول الاول بعينه ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات الكونية بذاته مقتضيا الكل موجود
من الموجودات الكلية والجزئية والخصوصية وغيرها فسبيل ذاته تعالى الى الكل يجري نسبة الصور العلمية التي اليه وعد
ان هذا يقتضي كون العلم الذي هو من جملة صفاته عين ذاته كما في كلام المحقق الفرق بين المنقول الفاشارت الهام
وان صح بما ذكرنا في المعلول الاول بان اوتي شيئا في ذلك قوله قال الشفاء استقنها الكلام الاربع اما الاول فلا
الفيض المعقول انما لم يوجد من الوجود الخارجي كما هو محقق النفس العاقلة اياه لم يكن اختصاصه بنحوه من الوجود
الخارجي لم يجز انتفاء النفس العاقلة اياه وهذا النفي عما اقتضته مخصوص على تفصيليا به تماما وكذا المثال الاول
الاول النسبة الى الواجب واما الثاني فلان نسبة الكل اليه انما هو كنسبة البناء الى الصور البنائية فكما ان الصور

الثانية علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئياتها في البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول وعلم اجمالي
بجميع الاشياء ثم صورة تتفيد من حقائق الموجودات لكن هذا الذي يراد الشيخ بل ايراده انه تعقل للاشياء بالعلم التفصيلي
التفصيلي الحضوري للاشياء يقتضي ان علمه تعالى بمعنى انه تعقل الكل نظام الخير في الاشياء في جميع طبقاته في الخارج على
على ذلك ما قال مستدلا بالقول المذكور تعقيلا لذاته فولد فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته
كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة مستتبعة الموجودات على النظام المعقول عنده انتهى ولو ادعى المحقق
العلم الاجمالي الكلام الذي اقتبس من الشيخ في قوله قبل ذلك الكلام مستدلا به وهو قوله فهو كل ما يعقل الاشياء
دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتجزى في حقيقته فان تصورها بالمعنى عند صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
ليتم الاستدلال ان قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة صريح في كون ذاته تعالى علما اجماليا
كما لا يخفى قوله فان الفاضل المطلق حكم الشاهد لما ذكرنا يعني ان حال الشيء في حال المعقول يحكي عن التأليف في هذه الاشياء
فتدبر قوله وبذلك التحقيق وهو العلم الذي عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وان كان في
ما بل يصبح ان يعني عند العلم الحصولي العلم بنفس الصور الصادرة بل منشاها الذي القدرة واقتضاها يخص
الاول كما اشار ان خصوصية ذاته تعالى للثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب فاصل العلم الاجمالي الذي يصحح الصدق
بل البيان كلام انما هو بذاته تعالى بارتباط على ذاته كما عرفت قوله قوله هو انما الانكشاف بحيث هذا فيما قلنا
عن المتن ان العلم الاجمالي يكون مبنيا على الاجمال فتامل قوله وان كان وذلك لانه ما صرح به هو بعينه العلم المعد
ومراده به هو العلم الحصولي بلا مثالا ما قوله سواء كانت مادية او غير مادية قوله هذا التعميم ليس سواء كان مثالا
الدليل المذكور من الشيء من التغير والجزئيات الغير المادية والصور العقلية من حيث هي معقولة وكذا الكليات
التغير لا يشملها وذلك قوله فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالتغير قوله هنا هذا الدليل انما هو على تقدير وقوع التجدد
في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى كما هو بالنسبة الينا فاذا عدم الحجود وح فنقول لا شك في ان زيدا كان
في الدار في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار
ولا محة تجدد علينا وقت اخر فانا نحكم في ذلك الوقت الاخر بان زيدا ليس في الدار الآن ولو حكمنا بانه في الدار الآن
كان الكذب فح فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن وحصل الحكم الثاني اعني انه ليس فيها الآن

٣٣

وتعاقب الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى فالحكم الاول لا زال عنه البتة ثم يحصل الحكم بانه زيد لما
كان في الآن الذي لكن ذلك حكم آخر غير الحكم الاول الا ان والسبب في ذلك هو وقوعنا في الآن الاول ثم لا يلزم منه انفصال
ووقوعنا في الآن الآخر ثابتا لكوننا زمانيين فلو كنا لا نخبر انه سلمنا في ذلك الوقوع كما زعم الحكم كان ذلك اي
اعني زوال الحكم الاول في حقه ابهما لا زمانا ولا يتوقع في ذلك كونه عالما بان زيدا في الوقت السابق كما في الازمان
ذلك كما عرفت حكم آخر غير الحكم الاول فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه ليس بالتصور بل بانكشاف الذات ولم يكن لزم الحكم
من الآن بان يكون في الآن طرفا الحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم وكما في علم المنجم الخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلا
من قواعد علم النجوم وضبط الحركات من حيث الاحسان فانه لا يتغير بحسب تجدد ازمنة القبل والمقارنة والبعد
بانكشاف الذات وكما بحسب الوقوع كما في زيد ولا وقتا كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلا قوله فنقرر الدليل
على وجه وقد يقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى في الازل فاذا علم المتغير فان لم يتغير العلم بل حال تغيره لزم الجهل لعدم
المطابقة وان تغير لزم التغير فقد استعمل في ذلك قوله فلا يحتاج عند فقد عرفت ... كون علمه على انه هو الذات
فيصفها العلم بالعالم ... ذاته وح لا يلزم التغير فانه بتغير العلوم وانما يلزم التغير لو كان العلم
الحصولي الحاصل بعد التغير او ان العلم الذي هو عين ذاته هو العلم الاجمالي وهو ما يحصل للعالم كما عرفت قوله
وهو لا يبقى الا ذلك بعينه عند اخر في كون زيد في الدار بعينه المثال المذكور وقوله ان صح عند اخر في كونه
في الدار في ذلك المثال ... الجزئي الاول اي بعد الجزئي الثاني بعد زمانية فهذا التقرير
مبني على ... اجزاء الزمان بالنسبة اليه فالحاصل هذا التقرير التقرير الاول قوله بل الثاني
ان ... هذا الكلام لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره انه اذا قيل بدلالة لزم التغير في علمنا الجزئي
حكما على ان المراد بالعلم هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لازم بسبب تجدد ... الحاكم
وكون العلم حصوليا مما لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء من الاشياء منكشفا لذاته عند شيء في زمان
معين بخصوصه ... ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه فاذا
انقضى ذلك الزمان بعينه لا محالة زال ذلك الانكشاف لانه سبب انما كان الحضور فقد الحضور ... الادراك
اما الانكشاف الحصولي او صار العلم الحصولي كما ان الادراك اعم من ... العلة التي ... الانكشاف
لكن في ذلك يعلم ... ولا نفرق بين الانكشاف الذكوري وكذا الانكشاف حالة ... فينبغي زوالها

ثم العالم

زوال ما لزم ... عن المنكشف له به والمبصر فليس المراد بالتغير هنا الا ذلك فلم يحصل نعم
ما ذكرنا ان جواب الصم عن هذا الاستدلال اعني قوله وتغير الاضافات فما يمكن ان ... الا ان يبني على
ظاهر الحال وعلى قوانين الاشعرية كما قررنا بل الجواب عن التحقيق هو ان يبقى والتغيير في النسبة
اليه هنا وقال المحقق الفخري بل الاولى ان يبقى في الجواب ما قاله علامتنا لما كان حضور ... زائد
زائد على الذات بعلم كون زيد في الدار في الزمان الاول والآن الثاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها
بعد الزمان الاول والآن الذي كان فيه بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد خارجا عنها بعد ان
كونه فيها من غير ان يلزم تجدد ... وتعالى العالم بين بالذات لا يستدعي تغاير العلم الا بالاعتبار ولا
وهو ... او ... الاشارة الصم بقوله وتغير الاضافات فما حكي انه قوله القول بها بالعلم مع انا نمكن
عنده يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة كونه خارجا عنها ... اما في ذاته واما في المدارك
العالية على اختلاف بين القائلين بالعلم الحصولي كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور الحوادث فيه
واحدة بالاستمرار ... عنده على ما حققنا واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول بها
العلم بها مع ان كما لا يخفى على ... وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به في
الكلام واما الثاني فكما صرح به في هذا المقام ... المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الزمان
مع ما فيها عنده ... هذا لعوده ... العقل ... خلافه ... وفيه الزام
قدم الكائنات فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين معا هذا ثم اورد على المناسب الذي ذكره المحشي ان
الجواب ... كون العلم زائدا على الذات مع ان مذهب الصم ان العلم نفس الذات الا ان يقال مقصوده
ان العلم التفصيلي نفس العلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات اقول انا كونه ما ذهب اليه المحشي من كون
العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه الصم من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وقد عرفت انه
ان المطابقة ... العلم نفس الذات وانه يعني كونه بذاته علما اجماليا بالاشياء واما ان
الاستدلال انه يرد الدليل في العلم الذي هو عين الذات فالقول العلم الذي هو عين ذاته يعني الصفة
التي تقتضيها العلوم بل العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا يعني العلم الاجمالي فان العلم
الاجمالي البسيط بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها ... من تعلقها بتغير بل هو يعني اخر ... فيه

اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات

غير ثابت قوله فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة قوله هذا صريح
في نفي كونه عالما بالجزئيات المتغيرة الى ما ثبت زمانيا ان يتصور هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه بها متعاليا
عن الوقوع في الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه بها بهذا القول او نقول نعم لا يجوز ان يعقل تارة وتارة
لكنه يعقل مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت قوله ولا واحدة من
الصورتين تبقى مع الثانية قوله لا امتناع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه بالشيء على ما هو مذهبهم بكونها موجودة
الحادث في زمانه ومعدوم في زمان اخر ذلك لا تقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه حضوريا
وفرض كونه علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين اي المعلومين بحضور الذات معا اذا كان في الزمان
اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه واحد
من الصورتين اصلا على ما حققناه والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه
قوله وان ادركت بما هي مقارنة للمادة الشخصية المعلول واما اذا كان بحضورها لديه كما بحضور المعلول عند
العلة فلا يحتاج اليه فالجزئيات المادية لما لم يمكن حصولها لنا الا بحصول صورتها فينا ولم يمكن حصول صورها
في انفسنا المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية المتجزية فلذلك لم يمكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا
وتخيلا ولكونها حاضرة بذواتها عند فاعلها الحق تعالى لكونها معلولا له تعالى فلا حاجة في ادراكه
لها الى حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون ادراكه تعالى لها تعقلا فلا حاجة هنا الى آلة متجزية فيه
فالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية ومتشخصة وممتنعة الفرض بين كثيرين معلومة له تعالى بغير نفس وحاجة
الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير كونه تعالى عالما بحصول الصور كذا على
تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا ومتعاليا عن الوقوع في
الزمان كما مر وهو الحق فلا ينفيه اصلا قوله لك اثبات كثير من التعقلات قوله اذا حصلت معنى التعقل
بما بيناه لك علمت انه لا يثبت من التعقلات الا بعضها قوله بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء اي من الكليات والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظ واما الثاني فبجعله على نحو كلي منحصر في فرده فلا فرق
في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية يحتمل عند العقل الكثرة الا ان
في الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة ايضا في الخارج وفي الثاني يحتمل الكثرة عند العقل

ولا يصدق

ولا يصدق على الكثرة في الخارج بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد فلا يعزب عن علمه تعالى شيء
من الاشياء في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه مهيته الانسانية مخصوصة بمجموع عوارض
كل واحد من تلك العوارض معلومة بمهيته الكلية والصورة الحاصلة من مجموع تلك العوارض وان كانت
كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد التخصيص لكن قد يفيد
الانحصار في شخص وكذا يعلم عمرا بعنوان كونه مهيته الانسانية مخصوصة بمجموع عوارض اخرى كل واحد منها
كلي والمجموع من حيث المجموع ايضا كلي الا انه في الواقع منحصر في شخص هو هذا المجموع وان امكن كونه مشاركا له في ذلك
المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع على هذا القياس
كل جزئي من الجزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئيات على نحو كلي اي
بحيث يمكن فرض العقل لا يعزب عنه شيء شخصي اي بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم
بالجزئيات اي بحيث لا يعزب عنه شيء جزئي من الجزئيات ومثقال الذرة في الارض ولا في السموات ولا نقص فيه
بحسب الكيفية كما زعمه الجمهور وشنعوا عليهم به الا انه لكونه على ما سوى ما حصل لنا الا انكشافا كليا
فيه نقص عظيم من حيث الكيفية كما ذكرناه سابقا قوله يعلم من كلامه المذكور ان الوجودات الكائنة الفا
الخ قوله الظاهر من مذهب القائلين بارتسام الصورة في ذاته تعالى ان الموجودات مطلقا سواء كانت الكائنات
الفاسدات او المبدعات الباقيات بما هي موجودات عينية ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات
منها انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى قوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح وانما يلزم كونه كفرا لو لزم
نفي من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم
من انكاره الكفر كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفية خصوص الانحاء من العلم فلم يشتبه على احد عدم
كونه من ضروريات الدين ولذا وقع النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا او نزاع في كيفية العلم الاولي
وقوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح فانه انما التزم في ذلك لا لاجل هذا النفي لا لاجل غيره
واشار الى ذلك كيف وهو اجل قدرا واشد غورا في المطالب الحكمية من ان يخفى عليه عدم لزوم
ذلك من كلامهم واما الغزالي ونحوه فلما نظروا الى ظاهر كلامهم انهم نفوا علم الجزئيات ومفهومها
الكلية لا شيء من ذواتها حملوا ذلك على تكفيرهم ولا يرد ذلك افتراء عليهم وتوهم من كلامهم

وقاصر لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا ينبغي ان نكفرهم بمجرد انكار نحو من انحاء العلم وكيفيته من كيفيا
وان صح تخطئتهم قوله فان واجب الوجود مبداء في هذا التعليل تامل وعليك تامل قوله ان هذا القا
صح بان الواجب الوجود مبداء لكل وجود الى قوله باعتبار وجود الغير انت خبير بان القول بعينيته
لكل وجود والقول بعدم غيريته يقتضي عينيته لا يستلزمان خصوص العلم الحضوري ولا ينافيان نفي
هذا النحو الخاص من العلم انما يستلزمه على تقدير ثبوته ونفيه انما يكون في العلم راسا واين ذلك من نفي الحضوري
باعتبار الوجود العيني كما صرح به في هذا التوجيه فتامل قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين اشارة الى الحضوري باعتبار الوجود العلمي اه فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي العالية
باعتبار انتقاش صور الموجودات فيها ولا يخفى على متفطن ان يكون الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود
باعتبار حضور جميع ما فيه دفعة واحدة دائما غير مترتب عنده تعالى ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا ومن يكون
قلم التقدير برسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بل الارادة تعالى المتعلقة باضافة
الوجود والخير على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن لوح
الزمان ومجموع المواد القابلة باعتبار انتقاشها بصور ما في الكون تدريجا كما في قوله ومن يكون القلم باعتبار
اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن كتاب
مبين بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فان القضاء لا يقبل
التغير والقدر يقبله قوله والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة قوله قد عرفت مما حققنا
ان التغير في حضورها انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى بعض لا بالنسبة اليه تعالى فانها
جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم التغير فيه تعالى
البتة ولا اقل من ان نكون في ريب من ذلك قوله بواسطة امر مخصوص ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص
اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري عقلي ليس له في الخارج على الماهية المتشخصة
بمعنى ان الحاصل كالجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبداء للاثار ومصدرا للاحكام وينتزع
منها العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشا في الخارج
سوى ذلك الجعل فكذلك جعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها العقل

باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشا في الخارج سوى ذلك الجعل ولذا ذهب
بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار فالتشخص ليس الا نفس كون
الماهية مرتبطة بجاعلها الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا كما ان ما به الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها
الحق بنفس ذاته كذلك واما العوارض المخصوصة المكتنفة بالشخص فليست الا امارات للتشخص واما المادة في الماديات
فليست الا معدة للماهية لقبول الارتباطات المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية المحقوقة المرتبطة
بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها
بين كثيرين بان يكون لها في الخارج انحاء ارتباط بالجاعل فهي من هذه الحيثية تكون كلية ومشتركة بين
كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك فهي من هذه الحيثية
تكون جزئيا حقيقيا وشخصا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة
في الخارج ومرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا ممتنعا فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت
اولا ولا يكون كليا الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر وجودي في الخارج
زائد على الماهية منضم اليها به تصير جزئيا او شخصا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك لان الامر
لا نسبة له كلية لا يحتاج الى تشخص اخر واشتراكها بين التشخصات الكلي في مفهوم عرضي وهكذا قال الجماعة
في الوجود ايضا اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني وسيد المدققين ومن
تبعهما زعموا ان القدماء شنعوا على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وانما نفيهم علمه بها على الوجه
مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما علقه على
حواشي التجريد القديمة في مبحث التشخص بعد تقرير هؤلاء الجماعة بعض العبارات ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمى
تشخصا في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يتعلق العلم بها الا بالة جسمانية وهذا هو منشاء التشنيع
على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات ثم عن ذلك
ثم قال بعد ما بين ان النفي في المكتفات تخصيصا يكون حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد
بعض الحيثيات ثم تلك الحقايق اذا ادركت بالحواس كانت صورها لا بد ان تكون جزئية واذا ادركت بالعقل كانت
كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية اختلاف نحوي الادراك لا اختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها

علي وجه التعقل فانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فحاصل الكلام الجهاد نفي التخيل والاحساس
عنه تعالى واثباتا ادراك جميع الموجودات الزمانية علي نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب النقص انتهى وقال السيد السند قدس سره
في حواشيه علي هذا الكتاب في تلك البحث بعينه ان التشخص الجوهري مثلا الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف
والوضع وغيرها من العوارض الشخصية العرضية فلا يدخل فيه امر زائد علي الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع
النوع في الجواب فان ادراك التشخص المذكور بالحس كان صورته مانعة عن فرض الشركة وان ادرك لا بالحس كان
صورته غير مانعة عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت بمخاطبك ما علمته بالحس وقلت
مثلا هو رجل متصف بالقد الكذائي في الان الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطعا وما صفة
لجميع الصفات التي ادركت انت قطعا متصفة بها بالحس فصورة المدرك المذكورة تمنع الشركة وصورة مخاطبك
لا تمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور بخصوصه بحيث يصير
جزئيا وكيف لا وتصور الشيخ البعيد الذي كان بالحس كان مانعا عن فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل بعينه ايضا
مجهولة واذا عرفنا ان تصور معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها
بحسب نحوي الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من علمه تعالى بالجزئي علي الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي
علي النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه تعالى شيء من مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس فتشنع علي
الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى علي وجه غاية الامر ان علمه تعالى بالجزئي لا يمنع من فرض
الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب بالمثال المذكور عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت
ان التشخص انما هو نحو الارتباط بالجاعل كما ان مناط الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو ادراك ذلك النحو
من الارتباط الواقعي اعني ادراك المرتبطية بالنحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي من عوارض المفهوم انما هو الادراك
لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية متمايزة بالحقيقة فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة
الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما في الصورة الخيالية كانت جزئيات وان ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحو الارتباط كان يكون
الصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو ارتباطها بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس
او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط التشنيع علي الحكماء في نفي
العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي لاجل

راي هؤلاء

راي هؤلاء وجماعة علي تقدير البناء فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب بالمبادي العالية بالجزئيات الحادثة كما صرح
به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا يختص بها لا يمكن … سواء كانت مادية او مجردة او لعلها علي ما ذكرنا
فالتي تختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات
لا في المجردات والمثال الذي اورده سيد المدققين المحققين فيه ان علمك بما … يكون جزئيا لادراك
نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لخصوصية الاشكال ولو امكنت الاطلاع الحضوري بها بدون
الاشكال لادركتها جزئية فلو امكن اطلاع مخاطبك ذلك النحو من الوقوع لكان ادركه ايضا جزئيا
وتشكل الشيخ البعيد ايضا بطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو
وقوع الشيء في الخارج لا بعينه وسائر صفاته فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشيء في الخارج
فجهلنا بعينه وصفاته لا يقدح في كونه مانع الاشتراك فليتامل في جميع ذلك قوله وههنا ثلث احتمالات
الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون
احدهما حضوريا والاخر حصوليا قوله مع ما فيه يعني فيه ان علم كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف يكون احدهما
كلية والاخرى جزئية وفيه ان هذا الكلام علي تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك
وعلي هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وانه يكون كل من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احديهما
كلية والاخرى جزئية لجواز كون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين قوله لا مدخل في تصحيح التاويل للتكفير
بيانه انه لما كان من العلمين حصوليا يلزم لا محالة تحقق الصورة الانكشافية عنده تعالى وقد عرفت ان بذلك يتعلق
تكفيرهم فحينئذ يكون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية علي تقدير التسليم لا يصحح كلامهم
من حيث هو متعلق التكفير قوله وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية
وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك قوله وان كان ما بناه في النظر
بالتاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرا بالثاء المثلثة وتخفيف النون خلاف
الاول قوله فظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني فيما ذكرنا الذكور ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري
لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات وحقائق والكليات الاعتبارية مفهومات وصور … الى
… قوله وصار القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه اذا كان

مثال الكلية هو كون الشيء معلوما بالعلم الحصولي على الوجه الكلي يلزم منه نفي الحضور الانكشافي الذي به تعلق تكفيرهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال الذي يكفي في البطلان انما هو لاجل عدم ملاحظته في تصحيح التأويل المذكور فالمراد بالبطلان هو ههنا مخالفة الشارع الذي هو اللازم مما قيل فتدبر قوله ولزم ان يعزب عنه شيء باعتبار وجوده العيني اذ لم يكن تفاوت بين الوجود العيني والادراك الذهني الا في نحو الادراك على ما هو شأن الماهيات لا يلزم من عزوبها قوله وانت ذلك بيانه قوله لم يمكن ان الانكشاف العلمي اما ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر قوله ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد هذا الكلام منه صريح في ان المنسوب نفيه اليهم ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون الشيء من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه لا يصلح متعلقا للتكفير وايضا يرد على قوله وهو حضور الاشياء له ان ثانية العلم يتحقق قبل الايجاد ان الحضور الزماني اذ لم يكن يتحقق قبل الايجاد وقد تحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور له والانكشاف عنده حال الوجود حقيقة فقد تحقق بالنسبة اليه تغير امر وجودي فكأنه قد بقي لزم حال الاستطراد وهو مع قد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافة والحاصل المتجدد ليس لو كان علما فقد تجدد ليس علم وهو مع وان لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه فلا يصح التكفير قوله فيكون التخصيص بما تحقق في الاشخاص الموجودة بعد الامر المخصص الذي ينضم الى الماهية ليتشخص وهو المسمى بالتشخص وانما لم يلزم خروجه عن تعلق هذا العلم بجميع ما ينفي العلم بالجزئيات على ذلك قوله على اعتقادهم اي على اعتقاد الفلاسفة وهو شاع تعلق العقل بالاهية لذاته قوله صح القول بانهم ليسوا نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا في قوله وهذا هو الذي لم يخف على احد عندنا مل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك يتعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك كفرهم وذلك لما عرفناه ان شيئا من هذه الانتفاء ليس نفيا للعلم حقيقة

ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع اي الآن بان يكون الآن ظرفا للحكم لا المحكوم فان الاول هو الذي يوجب تغير الحاكم دون الثاني فقوله فهذا القول كفر صريح ليس كذلك لانه انما يلزم الكفر لو كان النفي الوقوع في الآن على ان يكون الآن ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي خلاصا عن لزوم التغير ظنا انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير الاخر على تقدير

تعلق الفرض بالحكم فهو المنفي وكما لا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم كون العلم بها في الآن بل انما يلزم عدم كون العلم بها ازليا ابديا ولا محذور فيه لك فعليك بالتأمل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما مر وعلم انه ما نقله المحشي اعني قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول ثم احاطة بانه وقع او لم يقع نقلا بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول ثم احاطة بانه وقع او لم يقع وليجي كلامه في هذا البحث ذكر العاقل الاول ثم فنقل كلامه لتبين حقيقة الحال قال في الاشارات في فصل عقده ليبين فيه ان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بمبادئ العقل اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب الاسباب الجزئية احاطة العقل بها كما يعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر وان كان علما بجزئي فان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين معقول ذلك ثم ربما قبل كونه الكسوف ومعه وبعده ثم قال في فصل اخر ينبه فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى اخره فنقل المحشي فهو حكمه في الفصل الثاني بان العاقل الاول ليس على النحو الكلي بما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكمه في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي عن الدهر والزمان على الوجه الكلي لئلا يلزم التغير فحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول ثم احاطة بانه وقع او لم يقع ويرد عليه او يرد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن قوله ذلك تمادي ويرد على اختيار الشق الاول نظرا لان الشق الاول ثم كان ارادة ان ادراكها باعتبار الحضور العيني ما ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك لانه لا يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بحمل ما ذكره على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو بذلك

على انهم لم يلتزموا ذلك وهذا اي القول بعدم ثبوت ذلك كفر صريح فبني التكفير على عدم الاثبات الذي هو وارد
على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد على الشق الاول مساعدة فتأمل قوله وعند كون العلم التام بالعلة يستلزم
العلم بمعلولها حاصل هذا الايراد هو التدافع بين كلاميهم احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما
نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المصنف في شرح الاشارات بعد شرح قول الشيخ
المنقول آنفا فان قيل فالواجب الوجود يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا واعلم ان هذه المباحث شبيهة بما
للفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام خاصة تعارضها في الحد وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لما كان كليا لم يمكن ان يحكم باحالة الواجب الجزئي وان كان كليا وكان الجزئي المتغير معلولا لانه
اوجب لذلك الحكم ان يكون عالما به لا جرم قال القول بانه لا يجوز ان يكون عالما لامتناع كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم
ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال والصواب ان يحكم
في هذا الموضع ما اختاره هو ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون
موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن
ان لا يكون موضوعا للتغير فلا يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها
على الوجه الثاني او لا يتصور التعارض بين ما توجبه المقدمة القائلة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علما زمانيا متغيرا فان العلم ههنا مطلق وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام
وجه تأمل لما ذكر فقد [illegible] في العنوان [illegible] ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل [illegible] الاحساس [illegible] ذكر [illegible] وحصل [illegible] واختار [illegible] دفع
التدافع فليتأمل اذا كان المدرك متعلقا بوضع ما او بمكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجهين
احدهما ان يكون تجدد اوضاع الفلك الاعظم محركة الزمان واقعا بالنسبة الى جانبه سواء كان حدوثه ووجوده
مشروطا بانقطاعه معينة من الزمان اولا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الاعظم
زمانية وثانيهما ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعا في اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الاعظم

فقط

فقط زمانيا وثانيهما ان يكون حدوثه ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع
الفلك الاعظم بالقياس الى ذاته اولا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية والتعلق بالمكان
بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يكون بوضع
في مكان معين [illegible] يكون [illegible] وحدوثه مشروطا بحصول الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم التابعة
من وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات مكانية وقد يقال يكون مكانيا
بالمعنى الاول جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور الاختلاف في جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة
اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط [illegible] الجهات مكانا وقد يقال مكانيا بشيء من المعنيين اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يكون الا
جسما والجسم من حيث هو جسم ليس من شأنه الادراك والآلة الجسمانية لا يكون لها قوة [illegible]
الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قائمة بها او بجزئها وهذه القوة هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون
المدرك بالآلة الجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة
مدرك الابدان يكون كذلك زمانا ومكانا مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة
حصول المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون حصول الاجسام في اي مكان كان واي جهة وعلى اي وضع وفي اي
زمان [illegible] بل لا بد من [illegible] خاصة وقرب مخصوص ووضع معين ليتحقق حصول الذي به يتحقق
الادراك وفي ذلك نظر واما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف
الاوضاع والجهات والامكنة والازمنة الواقعة في الزمانيات والمكانيات كائنا بالنسبة اليه بل يكون كلها
[illegible] بعضها الى بعض فلا يتصور ان [illegible] منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده غير غائب
عنه من جميع الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة [illegible] بلا تقديم وتأخير ويكون قرب
بعضها الى بعض وبعده عنه وكذا تقدمه عليه وتأخره عنه [illegible] مدركا له بالنسبة فاحفظ بذلك
فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة لا يخفى ان هذا الكلام
صحيح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل ايجاد الحوادث او بعده ولا يلزم هذا العلم بالتغير
فالحكماء انهم [illegible] يكون [illegible] بان ذوات الموجودات عنده [illegible] دفعة واحدة بلا قبلية

٣٩

ولا بعدية الا بتدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة اليه تعالى وانما هي لها فيما بينها كما تقرر من قبل وهذا خلاف ما
المحشي من ان مذهبه انه تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول صورها في المبادي العالية وبعدها بالكشاف
ذواتها فان قلت قد قال الملخص في شرح الرسالة بعد الكلام الذي نقله المحشي بعينه ان العبارة عن كل شيء بما مضى
او حضر او استقبل او بنوع يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان شيء نسبة الى جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا
الكلام يدل على ان مذهبه الحق عنده ان جميع الحوادث انما هو بالصور الحاصلة في الجوهر العقلي الا هو مختار البيس
المطلع على ما قررناه من تحقيق المحقق الذي ذكرت على مذهبه قلت قد تبين في التحقيق المذكور بعضا من اصل الى الحكم
لا يكون علمه بالكشاف ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده ثم بحثا لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف وقد خالف
مع الحكماء في نفي علمه بالجزئيات وتشنيعه عليهم في ذلك ومبالغته في ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه
نسبة واحدة وبحثه في التدقيق انما الفهم وتشنيع عليهم بقولهم بالعلم الصوري الحصولي وبعضهم العلم الا بالكشاف الحضوري
وهذه مخالفة التدريج وذات المخالفة في الارتسام في ذاته تعالى وهو لا يقولون علمه بالجزئيات اصلا
لا فعلى ذلك ولا تاما وبهذا القول عنه نفي المحشي ولعله المعقول انها اشارة الى العلم قبل الايجاد
ولكن على هذا يلغو قوله انها كون نسبة الزمانيات اليه نسبة واحدة بل ينافيه كونه تعالى عالما بها
قبل الايجاد التي يتوجه بالصورة التي هي قبلية وبعدية بالنسبة اليه واما عندي فمراده ان الجوهر العقلي
الذي يعبر عنه بالكتاب هو عبارة عن عالم الكل الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم الاكبر من حيث
المجموع كما صرح به المحقق شخص روحاني صادر منه تعالى بالابداع وهو من هذه الحيثية جوهر مجرد عقلي
اذ تعلق له بالمادة ومدة ويشتمل على اعتبار جميع اجزائه وصورها فهو كتاب ثبت فيه جميع ما صدر عن
الباري تعالى من الازل الى الابد ويسمى بالكتاب المبين قيل هذا القول بعد فرض الوجه
بحيث هذا التأويل لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله المحشي من الملخص في شرح رسالة العلم لعله
القدس سره اما ان يكون كما اشرنا اليه فتأمل فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء ايضا فان
الكلام الذي نقله الشارح في هذا المقام بعينه هو الذي نقله الملخص في شرح رسالة العلم وهو صريح في
كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم غير قائلين بنحو فان مرجعه كون جميع الاشياء
حاضرة لديه في نفسه واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بصور زائدة عليها مع انهم صرحوا بخلافه

قلت قلنا انها

قلت فعلى انه انما بما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه تعالى
في الحضور العلمي الارتسامي في الوجه العقلي لكن بمعنى انه لا يمكن ان يحصل الشيء من الزمانيات والمادیات بسبب حضورها
معه الا بحصول الحضور العيني لكن ذهبنا الى ان الظاهر انهم يجاوزون حضور المادي عند
المجرد والزماني عند غير الزماني على ما رتبنا نقلنا من كلام الشيخ في الشفاء فيما سبق ولو قالوا بكون الشيء
من الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالى ثم بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده
دفعة واحدة وكون علمه تعالى بعد الحضور فكان مخالفا لما قررنا من العلم الحضوري واما الحصولي
فبحصول الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده ثم يجب الوجه العقلي بان لا يكون فرقا بين قبل الوجود
وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا محذور لكون علمه تعالى بها حاصلا ازلا ووجودها بالصور الزائدة على
ذواتها وعند وجودها تتجدد ذواتها حيث لا يتحقق هناك قبل وبعد فادعى انه يحمل مذهب الحكماء
على التفصيل لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة اعني المجردات
وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة المادیات والزمانيات على ما يشعر به كلامه في شرح رسالة العلم لانه انما
تكلم من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذي نقله المحشي من شرح الاشارات من تقسيم
المعلولات بالذاتية في قوله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل الذات حاصلة له من غير ان يحل
فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة عن المواد ويحل الاضطراب عن كلامه ويكون المراد
بهذا الكلام الذي نقله المحشي من شرح رسالة العلم هيهنا ما هو المراد من كلام الحكماء الذي نقله الشارح
من الوجه المذكور ويتحصل مذهبهم على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات الذاتية والمجردات
بحضور ذواتها بانفسها وبالزمانيات والماديات بحضور صورها في المعلولات القريبة قبل وجودها
وبعدها حيث لا يتحقق هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوفيق بين جميع ما نقلنا الا انه يبقى
على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي بلا طائل بل ينعكس عليهم فتأمل ثم ذكر تحقيقا
فقال اي قال بعد ذكر التحقيق فانه تعالى واحد ولا تعدد ولا تكثر فيها ما سواه ان تكثر الاشياء اما
ان يكون بحسب حقائقها واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة الواحدة المتعددة
الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اي لا يوجد معا او يكون تارة يوجد معا والاول هو الزمان

القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان
فالطبائع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون لا اشتباه ولا تعين اشخاصها وتشخصاتها هي
اما الزمان كالحركة اذا الكائنات او الحال كما في الاجسام وكلاهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة تحت نوع من الانواع
وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بها او ينتقل العقل من ملتفتا اليها الى الجزء ما ذكرها هناك ثم ذكر
الكلام الذي ذكره المحشي قوله بل يدل اما بحكم المدرك الاول بان الماضي ليس بموجود في الحال الا انما لا يمكن
ان يحكم بان الماضي ليس بموجود في الحال لان معناه ان الشيء غير موجود في زمان هو ظرف وجوده في حالة
الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن وجود الحاكم مقارنا للزمان من الازمنة فلا
وقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده حال الحكم ولكن يحكم
بدله بان الماضي ما هو ماض بالنسبة الى وجوده واقع في زمان بعد زمان ذلك الشيء ليس موجودا في ذلك
الزمان البعدي الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعزب عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة
الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو حاضر غائبا
عما هو له كذلك غير حاضر عنه فلذلك ذلك الشيء قد ذكر منك قوله يحكم هو بان كل ما هو موجود في زمان معين لا
موجود في غير ذلك الزمان الخ فلا يكون الماضي الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال
الذي هو زمان ما بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي
هو زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى زمانه والشيء
الذي سيأتي زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين يصح ايضا اذ كل منهما زمان لو يوجد في نفسه ايضا كما تقرر في
موضعه ولا الانظار يقول يحكم هو بان ما هو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة الى ما تأخر عنه لا مستقبل
في ذلك الزمان لا بالنسبة الى الحال النطابق البدل وهو بائن [illegible] قوله ولا يحكم بانه ليس بالان موجود
الان او معدوم او ذلك لان الان عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حال الحكم وقد لا تزع كون الحاكم
زمانيا او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك انما الى الحاكم يكون بعيدا عن الحاكم حال الحكم
كما ان ههنا انما في الحاكم فكان الحاكم وكل ذلك يقتضي كون الحاكم زمانيا بل هو يحكم بدل ان الحكم بان
الشيء موجود هناك بانه موجود في مكان معروض للبعد عن مكان قوله او حاضر او غائب الا الحضور

والغيبة

والغيبة الزمانيتين والمكانيتين بالقياس الى الحاكم وذلك اعني عدم الحكم بانه حاضر او غائب
بالمعنى المذكور لا يستلزم كون العلم زمانيا ولا مكانيا وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم
بالجزئيات بحيث لا يختص بالان او بالمكان او بالحضور او بالغيبة واما اذا ذلك هو المعنى بها على الوجه الكلي
اي على الوجه الذي يكون العلم بالجزئيات العلم يكون من هذا القبيل اعني غير مختص بشيء من الامور
المذكورة كما صرح به العلامة في شرح الرسالة التي في تحقيق الذي ذكره قبل الكلام المنقول بقوله وما
لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بها اي بالزمان والمكان وينفر العقل من اسناده اليها
كما اذا قيل الاثنان نصف الاربعة الانسانية حتى يوجد واين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان
يكون وفي اي جهة يكون بل اذا تعقل شخص منسوبا الى هذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق
بها بحسب شخصها قوله اما لا وجبات فيه اعترافا بان بعض عقلا الاشراقية كالجزئيات المتغيرة على وجه جزئي بالالات
الجسمانية اي على وجه يكون يشار اليها بهذا وهناك وكونها مشارا اليها بالاشارة الحسية فكان
المعترض توهم ان المنفي في قول الملا او موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى
ما هو تحقق في كونه زمانيا او مكانيا الذي يتحقق كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك
بل المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي عن الزمان والمكان وكذا توهم من نفي الحضور والغيبة
عنهما بالقياس اليه زمانيا او مكانيا [illegible] كما عرف في قوله اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية اي بقيد واحدة
بحيث لا ينفك علمه بالبعض عن العلم بالاخر وهذا القيد هو كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكر
المحشي فليتفطن وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا قوله لانه نسبة الى الزمانيات الى الزمان بالمعية او
اي يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون منطبقة عليه او لا وتخصيص تلك النسبة بالانطباق عليه
فقط قوله ولهذا لم يكن الاجسام التي في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا فيه وكذا انه ليس الاجسام
جسم يعرض له التغير [illegible] وان كان الا في الوضع زمانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا
بالمعنى الثاني من المعاني التي ذكرنا للزمان ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالمعنى ان نسبة
الزمانيات الى الزمان يكون بانطباقها عليه بحسب معنى الحجز اما بجانب الكلي واما باعتبار بعض من الاوصاف
قوله معتمد عليه انه مع الزمان في الوجود يعني لما علمت ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون مع

الوجود لا يتوقف على الانطباق عليه في الجزء الزماني عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعية ويصح لا اختصاصا
في ان نسبته الى الازمنة ليست نسبة واحدة وذلك لان المجرد يجوز ان ينسب في كل زمان معين كهذا اليوم مثلا
الى الزمان المعين بكونه معه في الوجود وظاهر ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها
الى المجردة الموجودة معه ليست على السواء والجواب انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون
هذا اليوم ظرفا للمعية لا للمجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه سوى كونه معه في اصل الوجود
وكما انه موجود في هذا اليوم في اصل الوجود كذلك موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود وكما انه يصدق في هذا اليوم
انه موجود في هذا اليوم في اصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم انه موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود فظهر ان كون
نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء
وذلك عدم لا اختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص المجرد بهذا اليوم قوله كما اذا كان شيء في اليوم
لكونه معه في الوجود فهذه النسبة ايضا كونه معه في الوجود ليست في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها وهي
كون وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست بمعية في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث مع اليوم
ايضا بوجوده فيه بل كان الفلك الاعظم نسبة مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة …
التي تحدث … لهذا اليوم المخصوص هو الفلك … غير الفلك الاعظم كان نسبة مع اليوم كون
الاوضاع المخصوصة للفلك الاعظم سبب التحدد المخصوص لهذا اليوم وايضا بالنسبة التي لا شك ان هاتين
النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود التي يكون المجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير
النسبة التي تكون لاحد الفلكين مع يوم اخر بالتقدم والتاخر اللذين هما من مختصات اجزاء الزمان فنسبة
الفلك الى هذا اليوم غير نسبته الى يوم اخر مغايرة بالتحقق فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة الى كونها غير قارين بخلاف نسبة
المجرد الى اليوم فانها لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم اخر لكونها معية في اصل الوجود
ايضا فكون ذلك اليوم في اليوم ليس مجرد معية في الوجود بل خصوصية زائدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق في
الغد وعدم كونه اليوم في الغد انما هو لفقدان النسبة التي لوجود الفلك الغد ان نفس الغد بحسب
النسبة في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية في اصل
الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زائدة على المعية في اصل الوجود كما انه يكون اليوم في اليوم

بمعنى معية معه في اصل الوجود يكون اليوم في الغد ايضا بهذا المعنى اعني بمعنى معيته مع الغد في اصل الوجود
اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية زائدة لا يمكن ان يختلف فيكونها نسبة كذلك فقط جميع ذلك قوله
غير مسلم الى اخره اما الخارج عن قانون التوجيه ان المصنف في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت ما يمكنك به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء
الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتنا اليها والمانع ليس يحضر
الاجزاء الاشارة حسية بل ما ذكرناه والمنع ايضا ولما قوله لكنا انه لا يحكم الى فلا يخفى ما فيه اذ نظر اشارة
الجزء بعينه الى مكان قريب الينا كما اشارتنا بعينه الى مكان قريب من مكاننا الا من مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب
من كانه نظرا اشارتنا الى مكان قريب من مكاننا معتبر ولما كانت اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية فلا
احد قوله اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراض قد عرفت ان منشا توهم الاعتراض ما هو عند
ذلك منهم ان هذا النظر لا يخفى قوله لا بالشخص فقط وفي بعض النسخ لا بالشخص فقط اي لا بالصور الخيالية المحصورة
كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد بالصور العقل المقصدية قوله بل جميع الموجودات في الازمنة
حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته ان يحضر الكل في وقته ان يكون في وقته ظرفا للحضور اي كل منها حاضر
في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك وليعلم ان التغير في الحضور انما هو باعتبار اختصاص الحضور بزمان معين
معين وهذا ليس مراد المص لانه لا ان كان حضور كل في وقته دائما لم يكن لا استواء نسبة الازمنة اليه بل
ان كلا منها في وقته حاضر عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه وعلى هذا يكون في وقته ظرفا
للكل وقائما مدة ان كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد عرفت بما حررنا انه الحق وقد عرفت
ايضا اندفاع هذا النظر عند ما قررناه قوله واما اندفاع النظر الثالث فقد عرفت اندفاعه بما ذكرنا ولما ذكره
المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام المص الى ما لا توجيه له
النظر الثاني وذلك بتاويل الحال بزمان مخصوص المتكلم بغير كونه وجود المتكلم مختصا بدليل قبله ولا بعده
وكذا … مثلا بالنسبة اليه سبحانه التغير هو الحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاص المتكلم بزمان
التكلم ووجوده ليس مختصا بزمان دون زمان فيصح ذلك التغير عنده وليس التغير هو الحكم الواقع في
الآن مطلقا بدون الاختصاص بالتكلم وقوله انه لم يحكم على شيء بانه موجود في الان وجوده او معدوم ولا في الان

ويجوز المتكلم بالعلم المذكور حين تعلقه ببعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال وهي ماض بالنسبة الى تمام مدة
وحاضر ومستقبل الى ذلك وحال بمعنى ثم محقق بوجوده حينا لكونه متحقق قبل ذلك الزمان وكلا بعده ولا فرق بتسليم
عدم تغير العلم بالازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحقق مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتامل قوله
لا يخل بالمقصود شيئا لا يخل بالمقصود الحال ان المقصود هو انه لا يعلم ثم كما لنا الاجزئيات ويحول ليس كلهم منه مد برك
الجماعة ما عرفت قوله بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون بكيفية العلم الحضوري الانكشافي فقد عرفت
انهم ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم قائلون بذلك في الحصولي العقلي فمجرد ان ذلك لا يوجب التكفير
منهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلامهم صريح بكون علمه بالجزئيات
بنحو كلية منحصر كل منها في فرد كما قررنا بقاله ومن التاخرين من تكلف اه لا يخفى انه يرد على هذا ايضا
ما اورد على توجيه المص من الوجهين مع امرين اخرين احدهما انه بعد حمل العبارة عليه فان الاشتغال
كلي او الوجه الكلي الاجر بنا بد المجاز من قبيل الاستعمال من اللفظ الى المعنى الذي لا دلالة عليه باحد
الدلالات وانما يمكن الانتقال اليه ثم العبارة على وجه المجاز او على وجه كلي على سبيل الاستاد دون التصنيف وثانيهما
انه غير صحيح في نفسه على زعم المحقق في كلام المص لو فرع التغير في علم الجزئيات والاطلبين من هذين الوجهين الطن
عليه التكلف دون توجيه المص فان حمل العبارة على توجيه المص وان كان فيه لا يخرج عنها الا انه يصح الا انه ان يكون
للاوجه كلي الوجه المنسوب الى الحامل بخلاف هذا التوجيه الاخر وان اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس يصح اذ
التكلف انما يطلق اذا امكن الحمل مع البعد وهيهنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون
اشارة الى المجموع الوجهين الموردين على توجيه المص الثاني من الوجهين الذين ذكرناهما ويمكن ايضا
ان يكون اشارة الى الوجه الاخر فقط ويكون قد اكتفى عن الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة
الى المجموع الاربعة واشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا قوله كما ان حضورها باعتبار
الوجود الذي يخصها بتلك الازمنة هذا انما يصح على ما تقرر ودون ما حققنا كما مر مرارا قوله لم يكن الا مذهب
الاشعري القائل بالحكم النفسي الواجب بخلاف غيره القائل بمعنى ان جزئيات الاوصاف الثلاثة تعرض هذا له
التغير عند غير الاشعري لا يتعلق بالنسبة اليه حتى يحتاج الى التفسير وان اريد مطلق الحكم الحادث او
المطلق لكن في ضمن هذا الفرد فلا يدل على ان الذي هو نفي جزئيات الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه مع

واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية اضافة التي حيث اسنادها اليه تعالى
ليست ذاتية ولا لازمة اتصافه بها لزمانه بالزمان كما لا يخفى على الخبير بالسلف وكذا صفات الاعتبارية من حيث انها
صفات الله قوله كما علمت فيثبت الجزئيات باعتبار الوجود الخارجي ما ذكره هنا مطلقا مع اعتبار الوجود العيني او منتقيه
باعتبار الوجود العيني فهذا التطرق يقتضي بطلان كلما من ذات الجزئيات انه معقول له بواسطة الحد الجزئي كما
هو قولهم من حيث دخول الزمان وقوله يجب اتصافها الثلثة الظاهر انما يتبدل بالغير لكونه راجعا الى
الزمان فانما يتصف باعتبار التغير منها بالازمنة في ظاهر الواقعة في ازمنتها قوله بحثنا لا خفاء فيه بانك قد عرفت
ان علمه بالجزئيات التغيرية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا يستلزم تغير هذا
العلم البتة قوله فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم يقتضي تاويل كون الجزئيات حاضرة عنده في اوقاتها
بكونها بحيث يعبر عنه جميع الجزئيات الخارجية كلا في وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم فان هذا التاويل
انما هو بناء على تسليم التغير في الحضوري الحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل
لا يناسب مقتضى عباراتهم فالحاصل من هذا الكلام انه ان اريد بقولهم بالجزئيات حاضرة عنده في اوقاتها ان لا
التغير في الحضوري الحادثة الزمانية بالنسبة اليه تعالى فيقيد ان علمه بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها
الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضوري الزمانية وان اريد عدم التغير من كونه بحيث يحضر عنده
الجزئيات في وقته لا عدم التغير في علمه بالجزئيات اذا الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع
كونهم مصرحين بنفي التغير في علمه بالجزئيات حيث لا يقتضي عباراتهم لنفي الحضوري الحادث الزماني فتاويل كون
الجزئيات الحاضر عنده بكونه بحيث يحضر عنده كل في وقته المستلزم لتسليم التغير في الحضوري الزمانية لا يناسب
مقتضى عباراتهم الذي هو نفي التغير في الحضوري الزمانية قوله فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم بيان ان
علمه بالكليات القديم لا اقتضى تغير التغير وحدثها في اوقاتها ومجرياتها المختلفة بحسب المصالح ونا فيه لا نسبة المؤثرة
الى علمه على التفصيل بما عين من جزئياتنا المتجددة المستلزم لتجدد ذلك العلم الذي هو فرع لها فلولم يتجدد ذلك العلم
وذلك لعدم تجدد المعلومات لزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد المعلومات وهو مع ظهوره انه لا تناقض التجدد والتغير
في علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه بالمتجددات وهذا كما ترى في غاية الغرابة ولا يخفى عليك ما ذكرنا غير مرة
ان علمه القديم انما يقتضي تجدد المتجددات فيها بنفسها لا بالنسبة اليه وعلمه التفصيلي انما هو بالمتجددات حين انتسابها

اليه بحضورها الذهنية وهي من تلك الحيثية غير مختارة ام فالجزء الاختياري مع كونه محتاجا ومتفرعا وكونه علة تامة بها
غير موجود الا في المتفرع بالجزم تفرع عليه تم بها معه هو علم بها وهذا الجزء والحق ما قال بعض الاجلة لا جبر ولا تفويض هذا
هو المروي عن ائمة اهل البيت عم وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية
للعبد اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالى اصلا ولا جبر ولا تفويض هو كون
الفعل واقعا بقدرة العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى وتمام تفصيله وتحقيقه ليس هنا
موضع ذكره **قوله** بالقياس الى الاحكام اي بالقياس الى واحد واحد منها متفرعا في سلسلة الاسباب مقطوع النظر عما
تقدم منها واما بالقياس الى الكل اي الى مجموع ما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله الاختيار راجع الى الفعل
ان المستحق في الفعل اي اختيارنا للفعل وقوله باعتبارين اي الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان
باعتبار القياس الى الواحد فقط المعنى الى الفاعل القريب فتدبر **قوله** هو عالم بالملا وقادر الا انه العلم وهب
قوله واتصافه تعالى بهما الان الملاك العالم والقادر عليه تعالى ليس لحلولهما على واحد منا فان اطلاقهما على واحد
انما هو باعتبار قيام مبدا اشتقاقهما اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس لاجل ذلك الاعتبار لامتناع
قيام شيء عليه تعالى بل انما اطلق لفظ العالم عليه حيث وجد ما ترتب على الذات وهب العلم للعلماء وانا ضمير
علمهم الضعيف وكذا لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال الحكم اعلى عليه تعالى بانه عالم لاجل ذلك وعدم كونه
عاريا عن كمال لا يجب ان يكون بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عينه فانه وفي الواجب هو كذلك وهكذا
الحال في سائر صفاته الكمالية **قوله** لما ميزتموه باوهامكم اي بعقولكم وانما سماها اوهاما لكونها واهمة
غالبا فلان العقول وان كانت في ادراك ما سواه تعالى كاملة بالغة الى كنه الاشياء وحقائق الامور على ما هي
عليه لكنها فيما يتعلق بذاته تعالى وصفاته تعالى كالاوهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما
يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع وكذا العقول بالنسبة اليه تعالى وقوله في ادق معانيه حال عن الضمير المفعول
في ميزتموه اي حال كونه المميز كائنا في ادق معانيه وان دقتهم في تمييزه غاية التدقيق وجردتموه بها
التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس الا نفسا على الله تعالى بل انما هو مصنوع مثلكم راجع اليكم
غير حقيق بان ينسب الى جلال الله سبحانه **قوله** سوا البارى تعالى واهب الحيوة اي وهكذا شان اتصافه تعالى
بصفة الحيوة فانه راجع الى انه مفيض الحيوة على الاشياء فقد تلون بكل ذي حيوة **قوله** العلم والقدرة الصفات

تمثيل الشيخ لمعرفتنا بالقياس اليه واثباتنا الصفات له كما اليه وغير عبارة القول المهم ان العقلاء فصل
وصفته بالقدرة الا انه عن الرخص التعقيض **قوله** زيادتين في الصحاح زيادة العقل زيادتها **قوله** اذا كان الفاعل
الفاعل للفعل وعلم بذلك نفي الفاعل لم يكن صدوره مقابل ان ذات الفعل عنده لم يكن امكانا وعدمه
فانه الممتنع في الفعل والعدم كما ان ذلك لا يكون امكانا ذاتيا **قوله** لان الحاصل مقابله بغيره اذ انه تعالى اقتضى
بحسبه والمدة ها عينه تامة ترجيح كل ما هو المحال واصل بالنسبة الى نظام الكل من طرفي الفعل وجوده وعدمه
فان الفاعل وجود زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضى ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا للنظام وكونه حكيما
زيد مثلا وان يقتضي ترجيح عدمه لكونه شرا ومقابلا لما هو الصلاح للنظام لكونه عدلا وكذا اذا كان عدمه
اصلح اقتضت الذات لا الشيء اخر فان الشرع مقدمة عدمه الذي هو مقابل الوجود تبرجح الراجح انما هو بسبب
هو كونه خيرا لا انه راجح فلا ينافي الاحكام الوقوعية الجائز صدورها ما هو خير وصلاح وترك شر وفساد
في نفسه اذ هذا ونظر هذا التحقيق عدم كون شيء من الفعل ذاتيا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا
بالذات بل انما هو خير فانما هو خير بالقياس الى النظام الكلي وما هو شر فانما هو شر كذلك فجعل الخير بالذات في الدنيا
بالذات والشر بالذات في الشرع الموجب بالذات والمكلف به ان مشيئته تعالى بالذات انما هو لذاته تعالى فعلا الشيء اخر فعلى
قوله ولذلك لم يكن زمان فان قلت هذا اعني عدم تحقق وقت قبل الايجاد وجعل الله تعالى بحيث حدوث الاجسام
في التحصيل كما يوقت الحدوث حيث قال والحق الحدوث بوقت اذ لا وقت قبل العالم بالاجسام حيث
في العدم المحض قلت اراد الحيام بالزمان الزمان الموجود المنقضي اجزاؤه في الخارج الذي كل جزء منه صالح
لتخصيص الايجاد عند الحكماء لا الزمان الوهمي انه الذي ليس متصرم اجزاؤه في الخارج والجزء منه كما قيل محتمل
ليس شيء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو رأي
المتكلمين وقد حققنا في بعض التعليقات على شرح المواقف هذا الكتاب ان مراد المصنف بالوقت المنفي
هو الوقت بمعنى الزمان ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وهنا انه يبطل الرجح
الايجاد فلا يحتاج عن تخصيص الايجاد في وقت الحدوث الى مخصص هذا ثم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالي بان
تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى صحيح فان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاد الذي يسبقه العدم فانهم
لما قالوا بالقدم لم يحتاجوا الى ذلك الجواب لم يكن ذلك السؤال واردا عليهم اصلا فتقطع **قوله** متدفع بالتخصيص

اي بخصوص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح فانهم جعلوا امتناع الترجيح بلا مرجح بالمرجح بلا مرجح ترجيح ذات
ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم **قوله** وكلام الشارح هيهنا في غاية السقوط الخ نظر الى ظاهر الكلام
انحصر كون الادلة غير دالة على المدعى فان مفهوم الدعي اعم من ان يكون عبثا او غير العقل الخ الحسب
ما يكون غير غفل عما هو مذهب الشيخ وغيره من المحققين من كون الدليل غير دال فيما وقع فيما فيه **قوله**
قد عرفت النقل كيف على التصادف بالادراك الخ اعلم ان المراد من الادراك في عبارة الشيخ ليس مطلق المراد العلم
ولا العلم بالجزئيات مطلقا ولا العلم بالمحسوسات باي طريق كان لانه حينئذ مما يثبت بالادلة السابقة بل المراد هو الادراك
المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذي اذا كان فينا كان حاصلا بتبع احساس وهذا النحو الخاص من الادراك لم يثبت
بما ذكره المص مشاغب العلم بل مدعى عدم امكان اثباته بالدليل العقلي والعلم الحضوري الثابت انما هو بجميع
الاشياء وانه ليس هذا النحو من الادراك السمعي عند الاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا حكم الشيخ
قد كان يثبت هذا النحو من الادراك انما هو السمع فهو طريق اثباته على السمع دليل واضح على ان المراد ليس
شيئا من انحاء العلم المذكورة بل المراد به هو السمعي عند الاحساس لان السمع دل على انه تعالى لا احساسا
فان النصوص متضافرة متواترة على كونه تعالى سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس الا الاحساس السمعي وكذا البصر ليس
الا الاحساس البصري لان ذلك الاحساس فينا لا يكون الا مالة جسمانية والعقل على امتناع الثالث عليه تعالى فيجب بمقتضى النص
اثبات الاحساس له تعالى وبمقتضى العقل نفي كونه بالة والقرائن السمع والبصر حقيقتا في الادراك الحسي بل المحسوس
مطلقا العرض بكون حصوله بالالة او بدونها ولو فرضنا كونه الخطر بالتبعية في معناها الحقيقي فلا شك
ان معنى المذكور اعني ادراك المحسوس بلا الة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه تعالى وكون
الادراك في حقه مطلقا ثم والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك
غير العلم الحضوري بها الا ان السمع ورد في حق السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك
بهما ابلغ واشرف بخلاف سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت تاويل ان السمع والبصر العلم بالمسموعات و
المبصرات كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وان ما هو المشهور بين طلبة اصحابنا من كون ذلك مذهب
اصحابنا سيما الشيخ ناشئ من الجهل بالحق انهما صفتان زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام
الشيخ المنقول من شرح رسالة العلم اعني قوله عبر بهما عن العلم بالجزئيات يدل على ان المراد منهما هو العلم المتعلق

بل اراده

بل اراده انما هو الادراك كالاحساس كما يدل عليه اخر كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي يدركه الحواس وكلام
المحاكمات صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس
قلت ما بين العلم الحضوري والحصولي وهو التفاوت بالشدة والضعف في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم
النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة منهما اليم لم ينكر
العقل فيه الانكشاف يكون اتم ما دام العالم متلبسا بجهة الحضورية وحاصلا في هذه النشأة ثم يمكن
ان يتبدل النشأة وخصوصيات اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسي والغرض ثبوت التفاوت بين
العلمين **قوله** وفرق بين العلم بالمعقولات والمحسوسات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقول لو فرض
العلم يكون اتم من العلم بها لكن الاحساس في المحسوسات اتم بالعلم بها واتم منه **قوله** العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي
لان الاول يستلزم امكان وجود حقيقتهما والثاني امكان ماهيتهما لا غير ذلك ان الخصوصية في الوجود
ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات في العقليات اما عين ذواتها او من لوازمها بخلافها في المحسوسات
والعلم باصل الوجود دون العلم بخصوصيته فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات
الاحساس الذي المراد به ادراك الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود **قوله** هذا
التخصيص لا ينافي عموم عبارة المص قد عرفت ان التحقيق هو ثبوت
هو ثبوت الادراك الحسي الاحساس لا الا ثبت

الحاشية في الجعفر ابراهيم
الحسيني الاعظم المعمر كاتبه ١٢٣٣

بعض الفضلاء — بعض الافاضل — فاضل المعاصر — محرر

سلطان المحققین — شیخ حسین تنکابنی — میرزا ابراهیم بن صدر محمود — میر محمد

بعض اجله الاشراف — بعض المحققین — بعضهم — قیل الفهرست — بعض محشین

ملا قاسم اصفهانی — ملا عبد الرزاق لاهیجی — ملا محمد گیلانی — ملا شمس کشمیری — میر غیاث الدین منصور

بعض الاکابر ...

میر صدر الدین ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين

قوله اعترفيه حدوث الخلق هذا اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وطريق تقريرهم ان يقال ان العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث و[illegible] الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت المدعى اوليتها بشرط الحدوث اشارة الى طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم ايضا قريب من السابق جدا هكذا افاده بعض المحققين وانت خبير بان يعبر ان المحدث الغير الحادث هو الواجب انما يتم على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ على هذا القول يلزم القول بان القديم وان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر فيجوز ان يدل دليل من خارج على امتناع القديم الممكن فلا كلام فيه فجعل كلام هو [illegible] مبنيا على تلك الدعوى كلام هذا المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى البناء بالبلم على حدوث العالم اذ يمكنهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح ببناء الكلام على حدوث العالم وبين انحصار طريقة الاصليين بالمتبر[illegible] في الطريقتين بانهما مبنيان على حدوث العالم دفعا ثم على التسلسل بحدوث العالم الا ان

ان يقول ويجب الانتهاء الى محدث له بل الاولى ان يقول فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل فانهم فالحق في تقريرها بقيتم الطريق ان العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات بجميعها حادثة بناء على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات حدوث العالم مستغن [illegible] الجسمانية وتحقيق على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية والمحقق حل كلام هذا المحقق ايضا على ما ذكرنا فتأمل واما الحكماء ومن بعدهم حذوهم فقد ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو الحق كما تقرر في موضعه وبعد هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالطبيعيون منهم نظروا الى نفس الوجود من حيث هو موجود كما ذكره الشيخ والطبيعيون تمسكوا بالحركة وقرروا دليلهم على ما نقله علامة الحلي في كتابه المسمى بالاسرار الخفية هو ان الافلاك لا تتحرك لذاتها لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته وليست بقسرية ولا متحركة بالطبيعة فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غايتها السوافل ولا الامور الجسمانية فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل والا فهي الواجبة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة انتهى كلامه رفع الله مقامه والامر كما افاده وقال بعض الفضلاء المعاصرين ان الطبيعيين يستدلون بالنظر في الحركة والمحرك الذي هو موضوع علمهم بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة الحركات لا الى اول على وجه ينتهي الى اول غير متحرك ولا متغير لا في صفاته كالمحركات في الفلكيات الشهوية ولا في ذاته كالمحرك المشوق الى النفس الاولية الى الآلية قال العمب [illegible] طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الآفلين انتهى وحاصل هذا التقرير ايضا كسابقه في الضعف الا ان فلا نحتاج اليه على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان كون المحرك مستقلا من القبيل الآلي وان انتهى لا كله محل تأمل والحق هيهنا موضع تحقيق وهو ان ما ذكره على تقدير تماميته كما انه لا يشمل الانتقال من القبيلة الى الآلية الا انسيه ايضا هذا ثم فيما نقله نظر والله تأمل اذ الخليل لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل بافول الكوكب على عدم

واجيب ايضا عن هذا بان ذلك ضعيف لا يصلح للتأمل وقد قرّروا طريقة الطبيعيين بوجوه اخر
وقريب من هذا بحث لا فائدة معتدّا بها وذكرها استدلالا عنها وفي بعض الحواشي ان بعضهم
استدلوا بالاحتياج الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من موجد ولا بد من الانتهاء
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل ثم قال ان كون طريقة الالهيين اخصر من هذا ظ
ولعل وجه العدول فيه انه لكون هذا الطريق اوثق واشرف وفيه تأمل لان في هذا التقرير لا بد
من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون مثل ما نقل بالنسبة الى هذا ولا
بالاخصرية الا ان هذا تم كون طريقة الالهيين اخصر من طريقة الطبيعيين ظ واما كونها
فلكونها مبتنية على حدوث العالم هذا وحينئذ لا يحتاج بعد ما بين اخصرية هذه الطريقة بالنسبة
الى طريقة الحركة قال واما بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الا
الى استعانة الامكان والوجود كما في غيرهما من الطريقين المذكورين اما اخذ الامكان فغير خفي
واما اخذ الوجود فلان الحدوث المعتبر فيه واحد كما هو نفس الوجود في الازمان ما خرج لان
الممكن ما لم يخرج من العدم الى فضاء الوجود لم يحتج الى العلة وما قيل من ان عدم العلة لعدم
فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم تحقق التأثر والتأثير في العدم انتهى وفي بعض النسخ
بدل الحدوث في قوله الى طريقة الحدوث الامكان وعلى الوجهين لا يخلو ما فيه من الفتور
اما على الاول فلان اخذ الحدوث في كل من الطريقين فلا وجه لقوله واما اخذ الوجود
بل كان الصواب ان يقول واما اخذ الوجود فلان الحدوث المعتبر فيها نفس الوجود لانه الوجود
بعد العدم وهو ظ واما على الثاني فلان طريقة الامكان غير مذكورة في كلام المحشي وليس فلا
او منشأ التعرض لهذه العبارة وعدم التعرض لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما
ترى هذا ثم ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة غير مسلم بل التحقيق ان كلا
من طرفي الممكن محتاج الى العلة ولا فرق بين الوجود والعدم اصلا والقول بان عدم العلة
علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام يطلب من تعليقات والدي على شرح
التجريد فالصواب ان يبين اخذ الوجود بان الممكن ما لم يوجد لم يحتج الى العلة الموجدة بل يكفي

فيه

فيه عدم العلة غاية الامر يجب ان يكون ذلك العدم عدما ممتنعا بالذات لينتهي اليه
ولا بد في اثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى وبعد التنبيه والتي يرد عليه
ان في طريقة الالهيين ايضا لا بد من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجودا فلا توقف ولا حاجة الى
علة ولا دور ولا تسلسل وهو ظ وكانه وقع سهو في هذا الكلام والله يعلم واما كون هذا
اوثق واشرف بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظ وكذا بالنسبة الى طريقة المتكلمين لابتنائها على حدوث
العالم الذي يشكل اثباته بالدليل العقلي عما يتطرق المناقشة اليه بل [illegible]
انما يتم بعد اثبات واجب الوجود واما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث
العالم بمعنى ما سوى الله ثم قد استدلوا على حدوث العالم المحسوس وبحدوث ذلك لا يثبت المطلوب لجواز
السلسلة الى قديم غير جسماني يكون هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب الا
ان يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا وقد عرفت فسادها فتأمل وايضا القول بان علة
الحاجة هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق
لعتبته بنيانها واعلم ان الشيخ ايضا حكم بكون منهج الالهيين اوثق واشرف من غيره حيث قال
في اخر النمط الرابع من الاشارات تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن
الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه
لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق وقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين ووسم
الطريقة الثانية بطريقة الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه والظاهر ان حكم
الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث او حركة بل يكفي التمسك باصل
الوجود بخلاف المناهج الاخرى فانه لا بد فيها من بيان وجود حادث او متحرك وهذا ايضا
ان كان ظ لكن لا شك ان الاول اوثق فتدبر وقال المحقق [illegible] في شرح الاشارات في
وجه الاوثقية والاشرفية ان اعلى البراهين واوثقها في اعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة

لم يعرف بما كما بين في علم البرهان وانتهى وقال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال
بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود
اولا ثم نستدل به على سائر الوجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها
على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون
الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ما فيه
من التكلف والتعسف والحق ان تارة انتم اكون هذا البرهان لميا بان كون العالم مصنوعا
ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو علة لهذا الوجود الرابطي للواجب
لا الوجود في نفسه لان الوجود للواجب في نفسه ليس معه وجود العالم في نفسه معلول
والوجود الرابطي للواجب هو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته
ولا استبعاد في ذلك كما في الواضعية والموضوعية فان كون الشيء موضوعا علة لذي الموضوعية علة
الشيخ فكون العالم مصنوعا مجعولا علة لكونه ذا جاعل واجب بالذات ولما اورد انه يلزم
ان لا يثبت الواجب صانعية العالم باعتبار ذاته وذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال
العالم اجاب بعضهم بان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون من صفات العالم
ومعناها كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون من صفات
الواجب تم ومعناها كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم والعالم صفتان احديهما المشتق
والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل والاولى علة للثانية والنتيجة هي كون العالم ذا صانع
واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم وصورة القياس هكذا العالم مصنوع مجعول وكل
مصنوع مجعول له صانع واجب بالذات فالعالم له صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر
بعد حصة تلك النتيجة من غير احتياج الى النظر وكسب هذا التصور يعطي الاتفاق فثبوت صانعية
العالم للواجب انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر اخر غاية ما في الباب انه لا يظهر ولا ينكشف
عندنا بعد حصة ذلك القياس لكن التزمه والذي يظهر لنا بان يكون حقيقة القياس

نحو قد كون الواجب صانع العالم لا زمة لحقيقة ذلك القياس

ملزوما لحقيقة كون الواجب صانع العالم لازمة لحقيقة ذلك القياس لحقيقة كون الواجب
صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان ثبوت صانعية العالم ليس معللا بغير ذاته اصلا بل
بالمعنى اللغوي بمعنى انه لا ينفك احد المتلازمين عن الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور ثبت كون
الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى نظر وفكر اصلا ويمكن ان يقال ان كون الواجب صانع العالم
قد ظهر حقيقته بديهية الا ان له دليلا لميا هذا ملخص كلامه وانت خبير بما فيه اما اولا
فلان مبنى ما ذكره من جعلنا الوسط الذي نقله عن الشيخ لا يحتاج الى تحصيل كما ينبهك
التامل وما اشار اليه والدي في حواشيه على حواشي التجريد واما ثانيا فلان هذا التكلف
والتمحل يجري في جميع الاستدلالات الانية ولا اختصاص له بهذا الدليل فيجري في الطرق
ايضا فلا يصلح وجها لتقيد هذا الطريق وبالجملة ضعف هذا الوجه وضعفه لا يحتاج الى
تجشم بيان فلا علينا ان لا نتعرض لما فيه من الامور الاخرى فتامل وبعجالة فالاولى ان
الاستدلال هيهنا انما هو بحال مفهوم الوجود هو احتياج فرده الممكن الى العلة على ما
حاشية بعض المعاصرين او كونه فاذ فرد في نفس الامر كما ذكره بعض الافاضل على ان بعينه
واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب اذا ترحال
من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلول لها لعلة
الاولى هذا ايضا كما ترى وتارة يقولون ان جميع براهين اثبات الواجب ليس عليه
بناء على ما نقل عن الشيخ الا ان سائر الطرق شبيهة باللم لكونه تحقيقا من الفعل الى العلة
على ان الحدوث او الامكان بشرط الحدوث والحركة معلولة للواجب بخلاف هذا النحو
نظر الى طبيعة الوجود فهي ليست معلولة للواجب فان ما معنى ان ازالها معلول لها لعلة
ليهم مع ما بيناه مما لا وقع له ولا يخفى قال بعض الفضلاء وبعد ما وجه الاولى تتميم بعض
الوجه فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة لجميع الممكنات خارجة عنها اي
ممكنة ولا يثبت بها خصوصيات الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال بالوجود
على علة ما في الحقيقة استدلال من الاعم على العلة فيكون لميا ويمكن ان يكون قول الشيخ

في اثبات الصانع بعد اثبات انه تعالى اما اثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر انتهى اقول
كون هذا الدليل دالا على وجود موجود علة ما لكن بعد اثبات التوحيد وسائر صفات
الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة وما نقله من ان الاستدلال بوجود العالم
على ما استدلال لمى فان لنبي النفس الى آخره لكنه كلام وقع مختلا بل لا ترتيب على ما هي
العلة المثبتة ام وكان الراجح في كلام الشيخ انه ما يدل عليه وتحقيق المقام في حواشي
دام ظلاله ان كان مراده بيان وجدان اللاوجهية فما اه يظهر بما علمت فتدبر صلاحية
هذا منبعا للتحد عن قوله في اثبات الواجب الخ ثم يصلح وجها العدول عن قوله في اثبات الله
الا ان يقال ان قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما الا …
من ان المصنوع لم يدل الا على صانع ما دل عنه في قوله اثبات الواجب فافهم والقول بان النكتة
في عدم العدول عنها تماما في الاشارة الى ان الدليل الذي ينتقل فيه من المعلول الى العلة ولا يكون الا من
البرهان اللمي عليه لا قال الشيخ في المقالة الثانية من الهيات الشفا انه لا حد له ولا برهان
عليه بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة هذا وقد ذكروا في وجه العدول
وجوها اخرى فيها الاولى العدول لم نذكرها فتأمل فتارة يقولون ان جميع البراهين
انية لكن هذا الدليل اشبه الاثبات باللم لان البراهين الانية ما هو اقربها الى اللم في
الوقف بل كاد ان يكون في مرتبة على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة
من حاق اللزوم وهذا النحو لكونه نظرا في طبيعة الموجود كذلك فان حقيقة مفهوم الموجود انما
ينتزع من ذاته بذاته من غير حيثية زائدة على ذاته … وان لم يكن برهانا لما لكنه
لا يقصر عنه انتهى وفيه مناقشة ويقرب من هذا انتهى ما ذكره بعض المحققين من انه قد يقرب
في البرهان ان اوثق البراهين ما يكون حد الاوسط فيها اعني الموجود اشرح شيء … تعالى فيه
كل لان قولنا بعض الموجود واجب يستدل عليه من حال الجوهر الموجود والوجود وطبيعته
انتهى وقال بعضنا انا نقول قال بعض الفضلاء في وجه مناقشة هذا الطريق بهذه العبارة انما
طريقة الوجود فلعدم الاحتياج الى طريقة الاكمال من امكان الاولوية الذاتية وشبهة

ما قيل المعلول الاخير وغيرها وقال في بيان اشرفية المجموعة اما اشرفية الوجود فظاهر اذ الوجود
… والامكان فوق الجوهر انتهى اقول فيه نظر لان في هذا النهج انما استعين بالمكان … الثاني يعني توجيه
كلام المنهج هو الاستدلال بوجود جميع للمكن … قلت اخذ الممكن هنا ليس بالذات بل بالعرض
والتبعية بخلاف غيره فان المنظور بالذات فيه هو الامكان وما يجب بحدوثه انتهى وفي …
او امكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قيل الفعل الاخير يرد على طريقة الوجود ايضا وما قيل
في الدفع مشترك فما نقله في وجه الوثاقة ضعيف جدا وما افاده من ان اخذ الممكن ليس
بالذات بل بالعرض الخ لا اتجاه له لان ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل مجرد امكان …
الايراد سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان يكون كلامه متعلقا بما نقله في بيان الاشرفية
وح لا ايراد عليه هذا وفي كلام هذا الفاضل في تتمة هذه الحاشية تامل ولقد تركنا التعرض
مخافة زيادة الاطناب وملالة الاسهاب وقال بعض الفضلاء المعاصرين اقول طبيعة الوجود
لما كانت طبيعة ناعتية لطبيعة الوجوب عارضة لها … متاخرة بالذات … لا يظهر …
الشفاء وغيرها فيكون الوجود بما هو موجود متقدما بالذات على الوجوب بالضرورة والا لم يكن هو الواجب
لا ينافي ما هو المشهور من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان المهية ما لم يتصف في مرتبة العقل
بوجود ما بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تقرره فيه
الذهن على ثبوته فيه انا … ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالوجود بما هو موجود على انه له
في الخارج على انه بما هو هو وان العرض الخارجي … بلا تعلق وتكلف الا … لان ثبوت الرابط الخارجي
للوجود بما هو موجود متقدم بالذات والنهج على ثبوت الرابط الخارجي له بما هو هو وما يتوهم انه يلزم على
ان يكون الواجب بالضرورة معلولا لشيء اذ اللازم تقدم اثبات الوجود على اثبات الوجوب وهو ليس …
اذ ذاته من جهة انه مبدأ الاثار … الوجود والوجوب من جهة انه مصداق الزائد الوجودي …
والاثبات الاول مقدم بالذات على الاثبات الثاني كما في تقدم … الوجود على سائر الصفات وفي تقدم العلم والقدرة
على الارادة وطبيعة الوجود … بما هو موجود متقدم على جميع الاشياء … الاثبات بالذات فهذا …
من نهجها لطائف الاولى … بما قال الشيخ ويزيد انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء …

على انه من حيث ان ذاته مرتبة متأخرة لحظ ليس شاهدا على نفسه باعتبار آخر او بعض صفاته ليس شاهدا على
بعض آخر بل هو الشهيد على كل شيء ولهذا بعينه كان هذا المنهج اشرف واخص من غيره لان غيره يجعل
الممكن او الحادث او المتحرك شاهدا عليه فتأمّل فيه تأمل انا نقول اولا لا نسلم ان الوجوب نفس الوجود
بل هو كيفية النسبة على ما هو المشهور ومع ذلك لا يلزم تأخرها عن الوجود الحقيقي فيكون متأخرا عن النسبة
متأخرة عن وجود الطرفين فيكون متأخرا عن الطرفين فثبت تأخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين
اكد وجه اذ الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة والمتأخر عن الطرفين انما هو وجود النسبة لا نفس
الطرفين فلا يلزم تأخر الوجوب عن الوجود فتأمّل واما ثانيا فلانه بعد تسليم كون نفس الوجوب فلا نسلم
تأخره عنه لانه ان ادعى ان الثبوت الانتزاعي للوجوب للوجود متأخر عن ثبوت الوجود في نفسه فمسلّم
لكن ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له على ما هو التحقيق وان ادعى ان الثبوت في نفسه
للوجوب متأخر عن الثبوت في نفس الوجود متأخر عن الثبوت في نفس الوجود فغير مسلم اذ الثبوت
في نفس الوجود انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع منه اليه من موصوف الوجود وهو ليس ثبوته كثبوت الوجوب فيمتنع
منع ثبوت الوجود في نفس الامر الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه فلا يكون متأخرا عن ثبوت الوجود
فافهم واما ثالثا فلانه لما كان في الجملة معنى ما اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام وقد بين الزكي
وجوب اصلا قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه بعد ذلك فلا يمكن ان يصف العقل الا ولا يمكن ان يتصف
به قبل في مرتبة العقل ليتصف ولا شك ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف اصلا على ان يلاحظ العقل اتصافه
بالوجوب وبصفة به بل يتوقف على اتصافه به في نفس الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر
لان معنى نفس الامر يرجع اليه عند التحقيق قلت مع التنزل عن الكشف في حمل العبارة انا لا نسلم الاول
ح الاتصاف بالوجود ايضا وعلى هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعي انه متأخر عن الوجود مما هو قبل البا
انه لا نعلم بل نحكم بالبديهة بان الاتصاف بالوجوب ليس الا في نفس الامر والتأخير الاتصاف به قبل الوجود
الا بنحو لحق وجه واحد فاذا كان هو متقدما على الوجود فاين التأخر عنه فتدبر واما رابعا فلان
الاستدلال وقع من الوجود المشاهد المدرك او من طبيعة الوجود باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد
وظاهر انه ليس ذلك علة لثبوت الفرد الخارجي الواجب بل هو قد يتوهم كونه علة لنحو ثبوت الفرد

الواجب للموجود والاستدلال لم يقع منه بل هو من الطبيعي لا الحقيقي واما خامسا فلانه ما ذكر لا يكفي في
الاستدلال الا على ثبوت الوجود الصانع بل على ثبوت الوجود له وفيه مع كونه ضعيفا ان الظاهر ان
الوجوب له على زعمه موقوف على ثبوت الوجود له والاستدلال انما وقع منه فلا بد ان يثبتوا
اولا وجوده ثم يتم الاستدلال على وجوبه وهم قد اغفلوا بذلك على انه بعد اثبات ذلك يكفيهم ذلك ولكنهم
الى الاستدلال على ثبوت الوجود له وفيه ما فيه واما سادسا فلان قوله والوجود بما هو موجود فيكفي
امر وقد ظهر وجهه مما سبق وقوله ولهذا جعل موضوع الفلسفة الاولى وقد وهو
الشيخ في الهيات الشفاء بعد تحقيق ان موضوع الالهي هو الموجود من حيث هو موجود وهو الواجب قال
ان العلم الالهي هو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول
الامور في العموم هو الوجود والوحدة واراد بالعلة الاولى التي حكم بانها اول الامور في الوجود وهو
الواجب كما هو لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه على جميع الاشياء فافهم
الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة الدليل اللمي على وجوده كما اشرنا اليه وكانه
اصطلاح — اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي والدليل على غيره او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار
في كلامه فتأمّل وانما اطنبنا في الكلام مع ان المرام ليس مما به زيادة الاهتمام
الاقوام وتنبيها في الابتداء بذلك كما هو لا الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام واما
هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخر فلانه الملحوظ فيه هو حقيقة الوجود وهو غير محتاج
فيه بوجه من الوجوه على ما هو المشهور وهو منبع كل شرافة ومنشأ كل الطرق
الحالية اشرف من غيره هذا وقد ظهر من كلام الشيخ الذي نقلناه سابقا وجه اخر لكون
هذا وتوجيهه انه قد لوحظ في الطرق الاخر شيء من مخلوقاته تعالى الاجنبية له بخلاف
الوجه انه قد لوحظ فيه الوجود المطلق وهو ليس باجنبي له تعالى بل انه تعالى في منزلة انه
فيها استشهد به على ذاته وفي الطرق الاخر استشهد بشيء من مخلوقاته عليه وذلك ان
الاول اشرف وبهذا ظهر وجه حكمه بان طريقة الصديقين هذا وقال المحقق في شرحه
للاشارات انما كانت طريقة هؤلاء اصدق الوجهين وسماهم بالصديقين لان الصديق هو ملازم

الصدق اشهر وجوه عنقريب بابه كلام فيه ان شاء الله تعالى قوله ويمكن تقرير هذا الدليل الخ
قيل هذا صريح في انه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه ما يقال من انه لا وجه لانحصار تقريرات
هذا الدليل في اربعة اقول وانت خبير بعدم ورود الايراد على ان الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه اخر يكون
في البين فرق معتد به لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن الحكم بانحصار اسماها القابل
لم يجد منها الا هذه الاربعة بل بق في التوفيق بين هذه الوجوه ان في الثلاثة الاول كلها اخير بداهة
وفي الاخير الخاصة لم يعتد فيها به انا ان يوجد فيها قا وهو المطلوب لا والتفاوت فيهما انا هو في تا
هذا الشق ففي الاول جعل التالي في شق التالي لزوم لا انتهاء الى الواجب فيثبت المطلوب وفي الثاني جعل
الدور والتسلسل الباطلين فيكون الشق الثاني باطلا فيتعين الاول ويثبت المط وفي الثالث جعل تحقق الاول
لكن لا يكون التالي هو ثبوت المط كما في الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون التالي فيه ايضا باطلا
الشق الثاني لكن بوجه اخر غير ما ذكر في الاحتمال الثاني واما التقرير الرابع وهو الذي ذكره الشارح
وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ فيه فرد ما من افراد الوجود المعلوم وجوده وابين بصدق
فيه بانه اما واجب فيثبت المط او ممكن فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب فبطل الشقان
الاولان فيتعين الثالث وهو المط ومع يكون الفرق بينها لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات
على ما تو بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن حمل كلام الشارح على التقرير الاول
ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني فلا وجه لتخصيص المحشي التقريرين الاخيرين بانهما عنه الكلام
الشارح بل لا يحتمل ما ذكره على تقرير بعض المحققين ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام الشارح على تقرير
الشارح ايضا بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر فساد ما قال بعض المحشين
ان في عبارة المحشي خدشة اذ الظاهر يحتمل عبارة الشارح الا ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا ان يكون
مقصوده ان ما ذكره الشارح خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك الوجوه بتغيير ما في
العبارات وفيه ان المحشي لم يذكر ذلك بل غرضه بيان انه على اي وجه يمكن حمل عبارة الشارح يكون
بحيث يكون خصوص مفهوم الكلام لا ان يكون خلاصته هو فتلك فتدبر قوله فان كلا
واحد منها اه اي من افراد الوجود مطلقا ومن افراده المعلومة بالبديهة وكذا الحال في قوله

وان كان كلها ممكنا واما قوله افراد الوجود في التقريرين الاخيرين فلا بد من حمله على افراده
مطلقا كما لا يخفى والفاضل المعاصر قد حمله على المعلومة وانت خبير بان هذا التوجيه وان كانت العبارة لا تأبى
عنه لكنه اعتبار تغيير في التقرير لا حاجة اليه بل الاظهر ان يحمل التفاوت بمجرد التغيير في الشق
الثاني كما ذكرنا فالاولى هو التوجيه الاول فتأمل ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا قال الفاضل
المعاصر بان يجعل ضمير استلزم راجعا الى كون الوجود واجبا واللام الوجوب للجنس الفضلة
مثله مغني الاول هو الانتهاء الى الواجب وهو العهد وفي تخصيصه عدم احتمال الكل على الاولين
كعدم احتمال التقريرات نظهر بادنى تأمل انتهى وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على …
لم يعرف ذلك لانه ان كان اللام للعهد فيكون المعنى الوجود المعهود ان كان واجبا وان كان
الجنس كان المعنى فرد ما من افراد الوجود ان كان واجبا وشيء منهما لا يوافق التقرير الاول اما …
اذ التالي حينئذ فرد ما من الافراد المعهودة لا فرد واحد معهود ولا فرد ما من الافراد مطلقا
واما على التوجيه الاول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة الشارح كما لا يخفى لكن على هذا الاولى حمل
المحشي على ما ذكره الا ان يناقش بانه على ما ذكره ايضا يمكن حمل عبارة الشارح عليه بان يجعل اللام
للعهد ويعتبر التقييد في الوجود بما علم بديهة اذا امثال هذا في عبارات القوم التي قد يجاد كل
في الاحتمالات غير عزيز كما لا يخفى فتحقيقه هذا واما قوله كعدم احتمال التقريرات فقيل لا
اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا في توجيه التقرير الاول من المحشي وهو نفي حجية غير التقرير
الاربعة بناء على توجيه ما ذكره هذا الفاضل فتأمل قوله الذي لا شك في وجود موجود
اعترض عليه بان هذا الترديد فيما اذا الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل
الواجبا وانت خبير بان امثال هذه الترديدات لا يعتد فيها بحيث يكون التوزيع استيفاء جميع
الاحتمالات العقلية وعدم اهمال شيء منها حتى لا يبقى مجال للبحث اصلا بل الاة من الموجود
التي لا شك في وجودها ما اطلانه تطرعيا لا تثني والقول لهذا استدل الخليل بالافول
فلا يصح الترديد ابدا كما افاده بعض المعاصرين ومع لا حاجة الى ما تكلفه السيد المحقق الفريد
ولا الى ما تكلفه بعض المحققين مع انه فيه ما فيه وبعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره هكذا الخ

الفرد المشترك فيه ممكن بلا شبهة لان الوجود النفسي يكون واجبا مشتركا فيه بعيد وانما يثبت
بالدليل التوحيد بانه ان كان واجبا او ممكنا فيتبع ولا يخفى سخافته فتامل قوله وناسب اهل البحث
واما اهل الذوق والكشف الكبرى لانهم بمذاق المحققين في مندوحة عن تجشم استعمال البراهين
بما ان كلا نوا صادقين ودلالته يعم قوله لزم الدور بيانه ان الموجودية من حيث هي مع قطع النظر
عن خصوصية كل فرد منها موقوف على الايجاد بل انما الوجود في الكل على ايجاد يكون هو علة لجميع
افرادها الكل فانه لا يحصل الا بجاعل خارج لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك بناء على المقدمة البديهية التي
من ان مجموع الكل في حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم عليهما وانه لا بد لها من علة خارجة
والايجاد يتوقف على الموجودية اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد ولم يوجد عنه غيره فيتوقف على ذلك الشيء
الايجاد فيلزم الدور لا يقال لا يكون العلة الخارجة عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات
غير متناهية ويكون ذلك التوقف موجودا على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد موقوفا على ذلك الموجود بل على وجود
وهكذا فلا يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول على هذا يجمع الايجادات سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة
المذكورة انه لا يكون ذلك في وجود الكل بل لا بد من ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة المقدمة المذكورة يظهر
ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج واحد او متعدد متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها الى تمام
الايجاد الواحد والتسلسل بحصر شيء من الموجودات انه يلزم الدور لانه ان ذلك الايجاد يتوقف على موجود ذلك
الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على الايجاد وايجاده موقوف على وجوده وهو الدور وعلى هذا
ان يكون مراد المحشي بتوقف موجود ما هو توقف ذلك الموجود فيكون المراد ان تحقق واحد
الموجودات يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك الايجاد يتوقف على ذلك الموجود لكنه بعيد بل
الظاهر ان مراده ما اشرنا اليه اولا من ان الموجودية من حيث هي موقوفة على حقيقة الوجود من حيث هي ولا يتحقق
اصلا ما لم يتحقق ايجاد ما ولا يتحقق ايجاد ما ما لم يتحقق فرد منه فتامل فيه دقيقا يندفع ما اورده بعض
المحققين من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد يتوقف على
امر غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل الدور وجاز ان لا يخفى بوجه اخر لو في نفس ... المقدمة
اعتنا الموجودية الكلية يلزم اما الدور او التسلسل ولما كان التسلسل باطلا على المقدمة الاتية فيلزم الدور

البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد هذا واما ما افاده السيد الداماد في دفع هذه الايراد وغيره ما فيه
ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله في شبهة ما يستتبع العقل ولا يتحقق النقل وكذا ما ذكره بعض المحشين
وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى ان يقال لو كان اولى ويقرب من الحق الا انه ايضا فيه
بنظر في ذلك كله بالحاجة مع ادنى تامل فتامل قوله ومنها ان ليس الوجود المطلق اه توضيحه انه
ليس الوجود المطلق مبدا يكون مبدا له من حيث هو اي يكون مبدا لجميع افراده والا لزم تقدم
الشيء على نفسه لانه يكون مبدا لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة وبذلك يثبت
وجود واجب الوجود بالذات وذلك لان الكل من حيث هو ممكن لا بد له من مبدا يكون مبدا
لجميع افرادها بناء على المقدمة الاتية فعلم وجود غير الوجود المطلق غير الكل وهو الواجب فتامل
فيه هذا وما ذكره بعض المحشين في حاشية حاشيته من انه يمكن اتمام البرهان بدون اخذ
تلك المقدمة وجه بل لا بد من اخذها على ما عرفت فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه
اخر بان يقال مراده بالوجود المطلق هو الموجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه صنع واحد
فيحقق جميع الموجودات انما هو باعتباره على ما سيصرح به في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه
من النظري عندي فيقول ان ذلك الموجود لا مبدا له اذ لو كان له مبدا لكان مبدؤه موجودا البتة فيكون
ايضا من هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او يكون موجودا باعتبار فيلزم الدور وبه
يثبت وجود واجب الوجود بالذات لان الموجود المطلق الذي لا مبدا له هو الواجب لذاته
هذا لكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الاتية لانه اذا ثبت ان ذلك
الوجود لا مبدا له فيكون واجبا بالذات كما قلنا ولا مدخل للمقدمة المذكورة في اثبات المطلوب الا ان يقال
بانه طريقة الصديقين ثم لا يخفى على الوجهين يندفع ما اورده في المحققين انا
لا نسلم ان الموجود المطلق لا مبدا له ولم لا يجوز تقدم الشيء على نفسه اذ الوجود المطلق ليس الا
الوجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد اخر وهكذا الى ان لا يخفى
الفاضل المعاصر هذا البحث مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثالث ... وبيانا بالعبارة
الاولى ان يقال الوجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية سوى الوجود لا يحتاج في

٥٢

في الخارج الى موجبا وجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه بديهة فاحتاج هو اليه الى
نفسه وذلك تقدم الشيء على نفسه فطبيعة الوجود بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج
ممتنعة العدم لا لعلة ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة
الاتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هف وانت تعلم ان المراد بالوجود المشتق منه الموجود
ههنا ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج اصلا بل هو معنى
الثابتة بالمعنى الاعم وهو زائد على جميع الموجودات لصدقها بما في الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي
هو منشأ الاثار ومحقق الحقايق وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم بوجودها فليتدبر ايستوي وما
الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدء ليس مبدء الموجود كله ولو كان مبدء الموجود كله لكان
لنفسه بل الوجود كله لا مبدء له انما المبدء مبدء للموجود المعلول فالمبدء هو المبدء لبعض الموجودات
نعم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا اولا في توجيه البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الوجود
لا سبب لها حتى يحتاج الى حمل الوجود على الوجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي
هو امر واحد شخصي هو عين ذات الواجب تع على ما قالوا وليس بطبيعة كلية يكون له افراد متحققة
في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض
المحققين في توجيه هذا البرهان فلا يستحق البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن **قوله** وهذا
تحقيق بان يكون طريقة الصديقين هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظا كما اشرنا اليه
واما على التوجيه الاول فيمكن ان يقال انه كذلك طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه سابقا من انه
يستدل فيه بالوجود المطلق والواجب تع زد منه كالشرط استدل به على ذاته وفي الطرق الاخر
استدل بالموجودات الممكنة واحوالها عليه تع وفيها استشهاد بغيره عليه تع وظاهر ان الاول
طريقة الصديقين الذين يقصرون نظرهم الى ذات الحق ويتوجهون بنظرهم اليه ويعرضون عما
عداه او يقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين فان قلت فما
وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق الحق
عن جميع القيود هو الذي هو عين ذاته تع والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن معرضا عن القيود

بل هو لا بشرط القيود ودون ما بينهما الا انه يتفرع من ذلك الى تعينه بذاته فهو وجه من وجوهه
والنظر في وجه من وجوهه ادانا الى حقيقته فكانا استشهدنا به عليه اذ وجد الشيء هو
الشيء بوجه فتفطن وكان الطالبين ما زيادة يقتضي بسط فتفطن **قوله** مجموع الموجودات من حيث
هو ليس له مبدء بالذات اي مبدء خارج يكون مبدء الجميعها اذ لا خارج عن الموجودات بنفسه
المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات له سبب خارج ثبت وجود الواجب الوجود بالذات والفاضل
العامل حمل الدليل السابق على ان طبيعة الوجود لا سبب لها وحمل هذا على ما حملنا عليه ذلك
من انه لا سبب لكل واحد من افراد الوجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت بينهما
بمجرد الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل عن القوم الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات
ليس له مبدء انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اولا لعل المحقق القوم حمله على نفي الايجاب
الكلي بحمل المجموع على الافرادي لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود بعينه
على ما قرره كما سيجي فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدء فذلك المبدء لوجوب
كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المتأثر من حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه
فيلزم تقدم الشيء عليه على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك
المبدء لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا انتهى وانت
خبير بانه لا اتجاه لايراد القوم على ما قررنا ولا على ما ذكره الفاضل العامل واما ما ذكره بعض المحققين
ففيه ان علية بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي علية لنفسه لم لا يجوز ما
ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ممنوع وايضا على هذا فيصح حمله على المجموع الافرادي
مع انه زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد فتامل وبما قررنا ظهر حال ما في الحواشي الاخر فلا
نطول **قوله** مجموع الممكنات من حيث هو موجود ايفي حال الوجود يمتنع عدمها بدلا عن وجودها
لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم ومجموع الممكنات لا يمتنع عدمها
بدلا عن وجودها الا ان يوجب وجودها او امتناع عدمها بالعلية بناء على المقدمة الاتية
نفسه فيجب الواجب بالذات انها ليس الممكنات هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض بان المحشي

بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى غير ما ذكره سابقا ولا انه التقريب المذكور منه
على ما في حاشية بعض الافاضل منه فمع منع كونه بصدد ذلك اذ لا انه لا بد منه وجعل
هذا عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل المذكور تقريبه لا انه تقدم على وجه يطابق
ما ادعى من لزوم الدور بدون التسلسل هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما لا شيئا محضا
والا لزم في خروجها الى الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه من العدم قبل ان يخرج منه الدور
فجميع الواجب الممتنع العدم عليه في الوجود حتى يكون وجوده غنيا عنه الشيء وخبيد نظر لانه ان اراد
ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اي سواء امكن خروجه بعده الى الوجود ام لا ثم قوله
والا لزم في خروجها الدور قلت لعله انما عدم جميع الموجودات راسا الكون لا يجوز خروجه الى الوجود
حتى يلزم الدور وان اراد انه لا يجوز عدم مجموعها راسا مع خروجها بعده الى الوجود ثم لكن نقول ان
الممكنات اينما لعله يكون كذلك اي يمنع عدمها راسا مع خروجها الى الوجود فتامل ولعل المقدمة الابية
لا يثبت الا بجواز عدمها راسا في الجملة لا مع خروجها الى الوجود فتامل وقال الفاضل المعاصر في تقرير
الدليل عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها امر ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم
العدم لم يجب وجوده فلم يوجد لم يوجد لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدم الشيء على نفسه
جميع الممكنات التي منها كذلك كما يجي فيكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المطلوب
الحقيقة الا انه الى جهة الوجود كاشفة عن حقيقة الوجوب الا انه شرط اوقيد كانه
الحواشي القديمة يسلم المقدمة الاولى على الاول وقال جميع الموجودات الممكنات شرط الوجود كذلك
على الثاني وقال الا انا يمنع ذلك التعليل تقدير كون وجود واجب الوجود وهو اول السلسلة على ان والدور
فان اجاب اجبنا على السنقين اما على الاول فبان الشرط المذكور في الممكنات المرتبة بناء على الاخر
الحاصل بلا وجوب ليس موجودا بالحقيقة فالموجود به يكون بالامتناع الا ان يصير لا شيئا محضا واما
على الثاني فبان النظر في مفهوم الوجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي الى ان الحكم
من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب السابق عليه منه بثبت وجود واجب الوجود
بالذات بناء على ان ما لم يمنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده وبالعلل الممكنة لا يحصل ذلك

الامتناع اخص وما ذكره في توجيه البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن بعد حذف قوله وليس لهذا
الامتناع سبب والا لزم تقدم الشيء على نفسه لظهور استدراكه وكانه قصد به بيان لزوم
تقدم الشيء على نفسه فيما بين وما بعد ما دام هيئتها هيئة لا دخل له وهذا التقرير واضح هذا
حل الحيثية على قريب من التعليلية ونحن جعلناه بمعنى في حال الوجود والوجوب فيه متقاربا
الفاضل المراد التقرير بكون الحيثية قيدا هو ما ذكرنا لا انا هو الظاهر منه ان الهيئة المقيدة بالوجود
بتلك الحيثية لها الاعتبار به الوجود وهو لا يتعرض في الاعتراض لهذا الوجه فالتقرير في الاعتراض
على ما ذكرنا هو اختيار الشق الثاني واراد به معنى الظاهر فالحق هو اختيار الشق الثاني كما نقله عن
الفاضل العاصر وفيما نقله عن والده في دفع الاعتراض تامل الا ان ما ذكره على اختيار الشق الاول
مع ما فيه من التعسف يرد عليه انه ان كان شرط الوجوب في الممكنات قبل الفرض فلا
ان يحكم بان الموجود به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يمكن الحكم بنفي على فرض مع امتناعه بجواز التعدد لعقل
بناء على جواز استلزام المحال وهو لا يكفي في الدوام بل لا يتجه فيها الا الامكان الوقوعي فيه ذلك فانه دمل
على اختيار الشق الثاني لا يظهر محصله ظاهرا اولو تكلف في تصحيحه تلبيس الا ما ذكرنا انه وبالجملة
من الاجابات الى وجه واحد يشترك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل العاصر انما التفاوت بمجرد التعبير
فيعلم من حيث هو موجود وما ذكره والده تعدد التعلق في تصحيحه بجميع ما حصل الى مثل الجواب ولا ينحو ايا
اخر فلا يستقيم الملازمة الا ان يكون نظرا الى الانتفاء ومما لا ذكر فتامل والوجهان اللذان ذكر
بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يقتضي منه التوجيهين مع مما صنف الحشتي ايضا تامل فيها
قوله وهو ان جميع الممكنات الموجودة يعني ان العقل يحكم بديهة بان مجموع الممكنات التي ليس فيها
واجب بالذات ولا ينتهي اليه في حكم ممكن واحد في انه عدم بدلا عن وجوده وذلك لانه ولانه
يحصل منها بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته فنسبة الوجود الى المجموع
السلسلة ونسبة العلاقة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع سالما اذا فرضنا لم يلزم منه محال
الا ان النظر الى انتفاء الاشياء الا بالنظر الى عللها الا انه انما ممكنة بعد صحته في هذا الغرض واذا جاز عليها
العدم ومنها الوجود فهي ممكنة لان جواز العدم عليها في الجملة نظرا الى ذاتها ابقاها فهذا الاشياء ولا يلزم

جواز جميع انحاء العدم كما في الوجود لان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم الطاري كالزمان او بعض انحاء
الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق للوجود على ما قالوا هذا ولا نقول بمن راجع بداهة العقل الصريح
الصحيح ان يشك في نفس تلك المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده بعض المحققين من انه
ان اراد بامكان طريان الانعدام عليها الامكان الذاتي فلا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان
الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب امتناع العلة الموجدة وان اراد به الامكان
الوقوعي فهو في السند بنا والفرق بين المتناهي وغير المتناهي بتجويز الممكن موجود لا بد له من موجد يجب
الواجب يتحقق له موجدا ثابتا الممكنات المتناهية فلا ينتهي الى ممكن موجود وبطلان التسلسل غير ملحوظ في
الدليل كما صرح به ولا يرجع الى الدليل اخر فيندفع بما قررناه اذ نختار الثاني ونقول ان الامكان
الوقوعي لازم للامكان الذاتي فيها اذ لا سبب خارج لامتناع العدم عليها في نفس الامر لكونها جملة
العلة الموجدة لا يقتضي ذلك لانه يجوز عدم علته ايضا وهكذا كما علمت فالفرق بين المتناهي وغيره ثابت
اما هذا وقد ينبه على تلك المقدمة بان الوجود بالغير في قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك
الغير وجد ذلك فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء موجودا
بالغير غير منتهية الى موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم
وجود شيء منها تامل والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على عدم وضع مقدم
وكيف وهيهنا وضع مقدمات غير متناهية وهي الموجودات الغير المتناهية على الفرض المذكور مدفوع بان
الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف يتحقق ذلك وخرج السلسلة الى
الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا فلا يجدي نفعا فيما نحن فيه واذا ثبت ان ذلك المجموع
في حكم ممكن واحد فترجيح وجوده على عدمه لا بد له من سبب وعلة خارجة عنه وبعد ذلك يتم
جميع البراهين المذكورة كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى افتقار جميعها اليه فليرجع الى ما في
بعض الحواشي من انه لا بد من التكلف فيما تمسك فيه بالوجود المطلق حتى يظهر مدخلية تلك المقدمة
فيه فقد ثبت انه لا يجوز ان هذه المقدمة على ما قررنا غير ما ذكروا وان المجموع جميع الممكنات موجود ممكن غير واجب
فلا بد له من علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب وانه ليس باوضح

من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدمة وان كان لا طائل تحتها ايضا فانه لزم من ابتناء جميع البراهين
الواردة في هذه الطريقة التي لم يتمسك فيها بابطال التسلسل على هذه المقدمة ظاهر الفساد وكذا ما ذكره
بعض المحققين من ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها ما يبتني على ثبوت المقدمتين بل
بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي وسيتضح هذا ان شاء الله تعالى واعلم انه على ما حققنا
لفظ الطريان في عبارة المحشي مسامحة ولا ارى فيه سهولة كما لا يخفى وبعض المحشين ما حفظ علينا هو محمله
على العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم فليست المقدمة
بديهية كما لا يخفى وللبعض دخيلا في تتميم الجميع كما افاده الفاضل المذكور وقد اورد هذا المحشي كلاما على
بعض الشارحين قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري يمتنع
على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا
بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا
يجوز عليه طرو العدم قلت انا لا نسلم ان الممتنع على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت
في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه
ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي متصور من وجهين احدهما
ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع الوجود البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا
لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي متصور من وجهين كما ذكرنا
ورفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان من بدو الامر ولا يخفى ان هذا
الايراد على ما قرره لا مدخل له بهذا المقام نعم يرد هيهنا ايراد اخر هو ما اشرنا اليه بقولنا ان
العدم لا يشمل جميع الموجودات ولما سقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى اخر السؤال لا ينطبق على ما ذكرنا
كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظره في السؤال الى هذا الاشكال لكن ما ذكره في الجواب انما يتعلق بما
للمتقدم بل المقام بل هو عين مرام السائل كما لا يخفى ثم ما ذكره في الجواب لا يخلو عن الخيالات التي لا اجد
فيها معقولية هذا وانا اختاره السيد المحقق الداماد قدس سره وتبعه من اقتدى به من تلامذته في هذا
المحشي سيتضح فيه القول الاتي انتهى وما ذكره ثانيا لا يدفع الايراد على ما قرره ايضا لان السائل جعل

عدم احتياج الناقص الى العلة المبقية لا كونه واجبا بالذات فظ انه لا يندفع بما ذكر لان حاصله
عليه ابتداء لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا وجد فيمتنع العدم عليه لذاته فلا يحتاج الى
العلة المبقية وجواز رفع الوجود البقائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك ام
والحق في دفعه ان يمنع كون امتناع العدم الطارئ على الوجود الذاتي بل العلة يكون على ما حققه ما ذكر
في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته بل على مجرد الامتناع فتامل فان قلت مجرد الا
يكفي في ايراد الاشكال قلت ما ذكرنا في بيان كون الباقي محتاجا في البقاء الى المؤثر يدل على اصابته
ذلك المؤثر الذي لا محيد عنه على ما قاله الواجب فلا مجال لهذا الاحتمال فتامل **قوله** من ان موجد جميع
الى اخره مع ما حصلت خبرا بما سبق لا خفاء عليك في تقرير هذا الدليل بحيث يبتني على المقد
المذكورة ويتم بها وفيه ما ذكره بعض المحققين من ان المراد جميع الممكنات من حيث هو مجموع
الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا
علة محتاجا الى العلة انتهى فتامل **قوله** جزء الممكنات المفروضة تقريره انه اذا فرض سلسلة الممكنات
متسلسلة الى غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة المذكورة بانه لا بد لها من علة بالذات
اي علة يكون جميع اجزائها متاخرا عنها محتاجا اليها وظ انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات
علة لها بهذا المعنى يلزم تقدمه على نفسه وعلله ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا التقرير
الى ابتنائه على المقدمة الاخرى التي نقلناها سابقا لكن يمكن بناؤه عليها لكن لا يتم بها بل
يثبت انه لا بد للمجموع من علة سواء كان جزءا او خارجا عنه ويثبت بالمقدمة التي ذكرها المحشي
انه لا بد ان يكون علة علة له على الاطلاق اي يكون متقدما على جميع اجزائه ويثبت المطلوب
فتامل ما ذكره بعض المحققين من اثباتا وذلك الدليل على تلك المقدمة فقط وان كلام المحشي
بالخلط بين المقدمتين هذا على ان اليها على نفيه كانه ليس بتام لانه ما قال في توجيه كلام
قال المراد بالعلة بالذات على الاطلاق هي العلة التامة وظ ان العلة المركب يجب ان يكون علة لجميع الاجزاء
بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة انتهى ويرد عليه شبهة ما قيل ان المجموع
الاجزاء لا بد ان يصدق عليها انه لا يحتاج شيء من اجزاء المعلول الى امر خارج عنه ولا يعتبر في العلة التامة زائد

من هذا

من هذا فتامل **قوله** فقال الفاضل القوشجي العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل اما بديهي وجود
الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق ما يجب به يمتنع جميع انحاء عدمه
الشيء ولا يكون الا فاعلا قريبا او بعيدا يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشير اليه
فلو فرض ان يكون جزء الممكنات المفروضة التي ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلا
كل سواء كان واحدا او جملة ما فوق المعلول الاخير وغيره يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه وعلله
بديهة وانه لا جزء فرض ان يكون علة كذلك كانت علة اولى بذلك منه كما قال الشيخ
الاشارات انتهى ولا يخفى ان تحقيق كون العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له
بالمقام ام ثم انه يرد على ظاهره بعض ما من الناقشات لكن كان له محمل يحمل على ما ذكر لان تقرير
الدليل بما يحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فمعناه جملة الاثار الا المعلول الاخير
بل ما فوق المعلول الاخير اولى بالعلية لعدم احتياج المعلول الاخير الى خارج عنه بخلاف علته كيف ولو كان
كل ما فوقه ان يكون لها علة بعينه اولى بجعل معلوله من معلوله ولا يبقى لواحد فتامل **قوله**
ولا يخفى ما قيل من انه لا يمكن ان كان مع الاطلاع على ما سبق في تقرير البرهان لا يحتاج الى توضيح
هذا البرهان **قوله** لا في الوجود هو ظ ولا في الايجاد اذ المستقل بايجاد الشيء هو ما يمتنع بسببه جميع انحاء
عدم ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة فتذكر وتامل واعلم ان نفي كون
الباقي الذي كونه على ما قررنا لا يجد عليه الاعتراض بجملة ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور
اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض بجملة ما فوق المعلول الاخير
صلاحيتها للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء عدم المعلول بل يجوز ان انقطاع العدم والمعلول معا فلا
بد من علة خارجة على ما عرفت فتدبر واحفظه واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين مبنية على نفي
الاولوية الذاتية والا لجاز ان يوجد الممكن بسبب الاولوية الناشئة له بالذات من دون احتياج الى
علة ام فما ذكره بعض المحشين في تقرير ما قيل ان لا يحتاج الى الاخر من ان هذا الدليل مبني على مقدمة
اخرى غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وتصديقها لنفي الاولوية اراد به نفي
على نفي الاولوية الخارجية هفوات خبرية على ما قررنا بل بعض الادلة الاخرى ايضا مبنية على نفي

الخارجية ايضم على النظر لكن التحقيق انه لا ينبغي ان يشتبه عليه انه لا ما يقتضي الوجوب بجهة الاولوية
ايضا مثلا في تقرير الدليل الذي ذكره نقول لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ للاولوية وجود الممكنات
ولا الموجبية جميع انحاء العدم عليها لانه يجوز عدم المرجح ايضا فالحاصل انه لا مرجح لوجود السلسلة
على عدمها بالكلية وظاهر انه لو كان الوجوب بالاولوية فلا بد له من اولوية الوجود على جميع انحاء
العدم وعلى هذا الفرض فليس بان يشتمل منها على نفي الاولوية الخارجية بل يبنى الجميع على نفي الاولوية
الذاتية فقط كما قلناه وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر من ان جميع تلك البراهين موقوف
على اصل الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم بظاهره الامر الا ان يرى ان الاولوية لا يجب لها العلة الموجبة
بل يكفي الامر العدمي ولا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يستقيم الكلام لكن الحق ان العقل انما يحكم
بان الشيء الممكن لا بد ان يكون موجودا سواء اكان نشأه على جهة الاولوية ام حصل اولا او على سبيل
الوجوب فمناط الحكم انما هو افتقار اصل الوجود كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل الصادق فتامل
وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقاتنا الذي على
الشرح العلامة على حواشي التجريد فلا علينا الا نتعرض له ها هنا ممن اراد فليرجع اليها والله الموفق ثم انه
لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات واجبا لذاته لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتفي
البراهين المذكورة على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا معنى لكون مجموع شيئين او اشياء ممكنة بحيث يكون
او احدها واجبا لذاته الا ان لو ارتفاع النقيضين مع انه لو جاز ان يكون نفسه علة لذاته لكان احدهما ممكنا
والظاهر انه لا يندفع ذلك الا بان يقال في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته سواء كان امرا معينا او مبهما
وما ذكرنا لا ينافي ما فصلناه اذ قد عرفت ان تجويز كونه امرا مبهما لكن بعد ذلك لا بد من الكلام لتحقيق هذا المقام
ببطلان ذلك فيما بعد بحيث يبطل كونه واجب الوجود مجهول الحقيقة ويثبت انه ذات معينة لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
البداهة فانه اذا لم يكن شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون احدها ايضا كذلك وبعد ذلك لا نستغني
بذلك في التقرير فظهر ان طريقه كما ترى وظاهر ان احدهما الا باعتبار انه انما يخرج من طرفيه فلا يعقل كونه
لذاته بحيث انه لم يكن شيء منها واجبا بل محتاجا الى العلة والحق في دفعه مانع كون ارتفاع النقيضين
لذاته بحيث لم يكن ما نسبه اليه من العلة حيث يوجد البتة انما علة الوجود هي الوجود او علة العدم هي العدم

فانتج ارتفاعهما هذا وفي النفس منه شيء والله يعلم بعد حقائق الامور **قوله** ان يعتبر مجرد امكانه
الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا يخفى ان البراهين
المذكورة كلها كانت بناؤها على وجوب موجود والفرض ها هنا التمسك بذلك بل الموجود
دعوى الامكان الوقوعي المكن يجري البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكانا وقوعيا
واجب الوجود لم يكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم الدور اذ تحقق موجود على هذا التقدير يتوقف
على ايجاده وبالعكس او نقول لو لم يوجد الواجب المطلق يستحيل الممكن لو وقع لا بد له من مبدأ فيلزم وجوده
وقس عليه سائر البراهين ولا يذهب عليك سخافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي للممكن
الا من جهة العلم بوجوده انما العلم بذلك فيجوز عند العقل ان يكون وقوعه مستلزما للمحال لما يجامع
من لزوم الدور وغيره من المفاسد واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك به لا يوجد
من قبيل ما اشتهر في النظر ان ثالثة رجلا من المستوفين فهو مع جماعة من الرجال العقلاء الذي اعدة لكم
دواء وانا فغاية الاجل البراغيث التي عليكم فحصر منكم فتعهد ما الشروع بما لا التماس والمتوسل
عن كيفيته حاله وطريق استعماله فقال لا طريقه ان يا خذ البرغوث ويدلك في عينه حتى يموت
فقالوا اذا اخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة قال هذا ايضا يكون فنقطع
من الحاضرين انه لم يتفطن احد منهم بذلك **قوله** الا ان الاطلاع على البراهين المتقدمة وقد ذكر في
الواجب لمن برهانه براهين كثيرة جدا ولقد رايتا الاولى عدم التعرض لذكرها الا فيما ذكر في
علاوة الظاهر ان اصل معرفة وجود الله العالم فطرية لكل احد بلا احتياج الى البرهان كما يظهر ولا شك لمن
والجنان بل الجهال بحكم الله كما يظهر من حكاية الزنديق ومباحثته وبين الامام جعفر بن محمد
عليه السلام وغيرها مما نقل في هذا الباب ثم بعد ذلك لا اشتباه في التحقيق والوجدان بوجود كون ما يجب
بالذات المتميز عن الممكنات يتوقف على ما فات الدليل والبرهان واهل الموفق ويعلم انه **قوله** وجود العالم بعد
قال الفاضل المحشي في الحواشي الخفرية بعضهم البعدية الزمانية انه لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس زمانيا
ولا طبعيا وظاهر انه لا يتصور هنا قسما التقدم ها هنا سوى الزمان وفيه ما اتاه والتحقيق العلامة كما

من ان تقدم المحض عدم العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل الزمان زمان الا ان الزمان
يلزم من القدم والزمان الموهوم الذي لا يعتبر الا شائعة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحققين والمتكلمين
ومنهم المصنف كما يظهر من تصحيح كلامهم وما ينهما ذكر من ان تقدم العدم على الوجود ليس زمانيا ولا طبعيا
ثم عند الحكماء ما صح جوابهم في اثبات الحدوث الذاتي انتهى والله كما يستفاد من كلام المصنف في بحث الامور العامة
ان مراد المصنف من السرمدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا وزعموا ان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه لا محصل له اذ لا يعقل له معنا معقول
الحقيقة بل الظاهر ان تقدم بالزمان فان ذلك التقدم اذا عرض لاجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير
للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان بحيث الجزء مغائرا لها وان عرض للزمان وجزء فلا بد
ان يكون لذلك الجزء زمان واما الزمان فلا يحتاج الجزء الزماني الى زمان فلا يقتضي الحقيقة بالزمان
وتحقيقه انشاء الله تعالى واما ما ذكره في ذيل الاستدلال عليه ان مراده انه ظاهر انه ليس تقدم عدم
الزمان على وجوده تقدما ذاتيا لانه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا ام فان قيل
الذي ذكره على ان فيما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما
ذاتيا الذي تامل الذي هيهنا موضع تحقيقه فليفهم ثم قال سلمه الله ثم اقول ينبغي ان يعلم
انه اذا كان زمان وجود العالم متناهيا في جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم
عليه يعني التقدم الذاتي الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعتبر في الحدوث والتاخير بيده
بالتقدم الزماني الذي هو الحدوث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق
والمسبوق والفرق ان التقدم الزماني متحقق في الخارج متجددا متصرما مستمرا لعروضه لاجزاء ما يحصل
من تجددها وتصرمها واستمرارها في الخيال ذلك التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض
للحوادث ولهذا يعرض له خواص التقدم والتكمم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب المليين
فانه ليس له مثل ذلك الا انه لا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة
ونقصان الا بحسب التوهم ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان
الفوقية متحققة فيه كما ان العقل هناك يعلم من تناهي ابعاد المكان ان هو الا عدم صرف ونفي

محض

محض وينتزع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان كفوقية
بعض اجزاء المكان على بعض مع انه لا مكان هناك كذلك هيهنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات
في جانب البداية انه وان قبلها عدم صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود
العالم والزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد من قول المصنف
وجود العالم بعد عدم بل هذا هو الحدوث الزماني المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة
ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان بل وجوه ذلك الزمان الموهوم مع ملاحظة تناهيه كما
لا انتزاع الوهم وحكم العقل على هذه القبلية ولا يجب هذا اثبات زمان موهوم كما ليس في اثبات
مكان موهوم فتدبر انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع
الى ان يكون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بحسب التوهم وهذا ليس
الا القول بالقدم بالحقيقة لا انه اذا لم يكن انفصال بين الواجب وبين العالم ولا يمكن
ان يبقى انه كان الواجب ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث
فلا يكون الا بحسب الاصطلاح على اطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه متناهيا ومعنى
وهو لا يفيد وبالجملة انه لا بد على طريقة الملة من القول بحدوث العالم بدون العالم
بان يكون بينهما انفصال وعلى ما ذكره هذا الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا
بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال بينهما ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناهيا ايضا
اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي ايضا لانه لا يبقى انه لم يوجد الواجب
زمانيا فلا معنا لانفصال العالم بالزمان لانفكاكه عنه الا بالقول بفرض هذا اذا كان الزمان
غير متناه ايضا لا اتصال للعالم به فلم يجوزه والحاصل انا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح
ان يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض انه يجب ان يتحقق انفصال
بين الواجب والعالم يصح فيه قولنا كان الواجب على المعنى الذي يصح الان ولا يكون العالم فيه
ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل هنا على ان الظاهر كما يحقق في الالهيات انه زماني
بمعنى انه مقارن وجوده لوجود الزمان يصح ذلك في شان الواجب ايضا انه يصدق ان

مقارنه بوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة فلا يمنع ذلك
في الجملة وعلى هذا فلا اشكال ثم ان هذا ما خطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق فمن
وان كان من الوساوس الشيطانية نعوذ بالله منه والله يحقق الحال وانما التفصيل الذي
ذكر من قوله لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل التوسع والمقصود نفي
بعد ما توهم فوقية انه فلا يبطل النظر على اثره على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بينا انه لا
يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله الموفق واذ قد بلغ الكلام في هذا
المقام فلا باس ان نذكر طريقة المحقق السيد قدس سره في حدوث العالم فان ما ذكره
هذا الفاضل انما استخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهري
لا الذاتي ولا الزماني خلافا لما قالوه وتحقيقه ان مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المسبوق
بالذات بل مسبوقية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة
ضرورة بين الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر بالسيال الواقع في الزمان القار فليس
متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما بل هو تاخير الاخص مسبوقية الوجود بالعدم
الصريح والليس الساذج ولما كان وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح الحق المرتفع عن افق التقدر
والاتفاق هو الدهر لا الزمان لانه وعاء الامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء
الثابت الحق المتقدس عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق العدم على الاطلاق فالحدوث
بحسب سبق العدم الصريح احق بالاسم واجدر بان يسمى الحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا انصف
في نفس الامر انه سابق على الوجود سبقا فرضيا كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجا الى وعاء
يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والتكمم وكونه سابقا عليه بدون ذلك مما لا يعقل
فعقد ... يحتاج الى لطف قريحة ... لم يقل بما يفيد بحسب الحقيقة كما ليس البديهي
كما توضيحه ذكر ان السبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل اذ سلب الوجود
في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة بل يجامعه
السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود ... بل ...

٥٩

الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام
اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر ممتازا في التوهم عن حد الوجود الحادث
من بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويقع في حيز عقد الايجاب الثابت الدهري فلا يتقوم
معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم الا بل ليس التقدم الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يصل اليه فهمي
ولا يحيط به وهمي ولكن قد نقلناه لعل يهتدي به احد من المحصلين والله الموفق هو
المعين وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين له ان تقدم العدم على الوجود
يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم يكون
مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار يطلق عليه المتقدم وغير ان كون العدم مع المتقدم بالذات
مما لا يتصور الا اذا كان ... فلا يتمشى القول بان ... الموهوم ... منه وايضا ذلك
العدم اما ان يكون مع العالم ايضا او قبله لا مجال للاول فيكون قبله ولا ينفع الفرار منه
والقول بان اطلاق المتقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد ان القول بان ... الوهم
على ما ذكره المتكلمون من تمادي ايام الفلك وتلاحقها وتمادي القريحة السوداوية وتخايلها
اما اولا فلان من ... ان لا يتوهم في الدهر حد وتجدد ونقدم ... طول وامتداد وانقضاء
وتمادي وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة وانما التفرع تدريجي الحصول شيئا فشيئا ولما كان
كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الساذج والليس المرسل البات تمادي وتجدد وتلاحق احوال
وتفاوت احيان واختلاف اوقات حتى يتوهم التباعد والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا
لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقطاع والانقضاء والاستمرار فرع وجود الحركة اذ يجوز ان ينتزع من
وجود الواجب ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل البقاء كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانتم تقولون ان
الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الان السيال فكما ان هناك انتزاع الا
الممتد المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك
يجوز هاهنا ايضا بلا تفرقة ثم هذا ومن هذا ظهر ضعف ما ذكره بعض المحشين في هذا المقام من انه ان كان
الوجود امرا ... منشا الانتزاع فنقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب

فيكون ممكن الوجود فيلزم ان يكون وجوده بسوى الله تعالى لانا نعنى بالقديم من الواجب تعالى لا دليل عليه
الا الدور وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر قال واما ثانيا فلا نسلم انه يصح ان العدم الذي هو لكان
زمانا بعينه او الحركة بعينها الذي كان ممكنا سيالا ظهر انه بلا محذور من حضور او بعد او غير منقضية
غير منحصر فاما انه بالذات يلزم منه الشاهد فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقل
على الزمان او الحركة اسم العدم فلست ادري بخصوصيته ان الزمان او الحركة سيالا لا سيما الا الحاق بالعدم
انتهى فيه انا لا نقول بانقضاء العدم بالتقدير والتحاد ونحوه الا بالعرض باعتبار انقضاء ما يتحقق
به ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء ومنه تجدد
وتقضى كوجوده في الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة بل الحق الا كالعدم
في زمان قبل وجوده ولا تنافي الا بان هذا الزمان تبعض بالليل والنهار وتنصفهما ونحو ذلك
الصفات ولمن يخير ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون بها لا يلتزمون
لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتأمل قال واما ثالثا فلانه لا يصح بكون البارى الحق سبحانه
فوجد بعضها من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد اخر مخصوص فيصح تخلل ذلك
الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويتصحح تاخر العالم وتخلفه عنه سبحانه وسكناه الوجود فاذن
كان ذلك الامتداد غير متناه في التمادي كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهما شيئان وطرفاه
انتهى وفيه ان مرادهم بتخلل بين البارى الحق واول العالم زمان موهوم انه لو كان قبل العالم
امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وقت الاول ثم فيه بالمعنى المذكور لان انه ثم موجود لا ان ذلك الزمان
بينه وبين العالم بحيث يكون هو شيء في امتداد المدى والعالم في الحد الاخر فيلزم كون غير المتناهي
محصورا بين حاصرين وهذا ظاهر جدا قال واما رابعا فلان حدوث ذلك الامتداد سبيله متشابه اذ لا
في العدم ولا خصوصية لهذا الامتداد او حركة او غير ذلك ولم اختص العالم بهذا الحد ولم يكن حدوثه
في حد اخر قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل لان الحد كان مختلفة في الحكم لا شك
محصلا لا يجرى ذلك فيه بل لا نرضى ان يقع العدم فيه فتأمل قال واما خامسا فلانه لا
عن الغواشي والعلائق بكونه مع ابقى امتداد فرضى وهو كالا يخفى من اجزائه ولاحق من حدود

غير متقدم على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك
الامتداد الموهوم على ما ياتي عليك غيرة فاذن ما تخلف العالم بعد من حدوث ذلك الامتداد الموهوم
لا يقتضي تاخره وتخلفه عن البارى جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الوجودي بالقياس اليه
سبحانه على هذا السبيل فان الزمان الموهوم احق بذلك انتهى وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس
الا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود فقد صح ذلك ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه
ليس الا ذلك لا انه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يرد ان الواجب منزه عن الكون في الوقت
فلم يصح ذلك على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت في تصحيح التخلف
بهذا المعنى فتذكر قال واما سادسا فلان الزمان والمكان متشابهان تشابها اعتباريا في الكلام
من لين واحد ومن نفي واحد فكما ان وراء الامتداد المكاني اعني فوق الفلك الاقصى المحدد
للجهات العالم عدم محض لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد فلا نهاية ولا لا نهاية واذا
بلغ السطح المحدد منه الشاك لم يكنه ان يمد يده ويبسطها الا لفكاك ونحوها فكذا قبل العدم القصا
والبعد وانتفاء المكان والجهة فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا تمادي ولا لا تمادي ولا
ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصانا فاستمع القول واطلع واتبع الحق
ولا تكن من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه وضعفه ظاهر لانه مجرد تمثيل لا يناسب مقام المطلب
فتدبر وقد ذكر ايضا في تصانيفه كلاما حاصله انه لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث
الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى ولا الحدوث الزماني لان ما العالم المبحوث عن حدوثه
نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الازمنة ولا ما كان وان سنا
يظن بافلاطون وسقراط ومن في مرتبتهما من اعاظم الفلاسفة واثبتهم انهم يثبتون الحدوث
الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة
مسبوقة الوجود بالزمان وحاصلة في الزمان وابين بذلك من فدائرة العقلاء المحصلين فنقول
اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم ثم كان نسبة الخلاف
الى ارسطاطاليس ناشئا من خطاء الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم

ما حققه الفارابي في الجمع بين الرأيين بل الظاهر كما يشهد به التفحص انه قد كان التكلم في الحدوث الذاتي
والمادة فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعض الى القدم بذلك المعنى ايضا وان لم يطلق ذلك في زمان ارسطاطاليس
ليس واما الدوانا المتكلمون فلا شك انه غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا استبعاد فيه لانه لم
بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات ولا استعداد
المذكور لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما محدد الجهات فحاصل محدد الجهات الافلاك فلا
محدد في القول بحدوثها زمانا على رايهم فانهم لا يقولون بالحالة والحلسة المذكورة بل انما هو راي
الحكماء واما الجواهر العقلية من العقل لا يقول به المتكلمون والنفس لما كان بينها جهة مادية فيمكن ان
يطلق عليه الحدوث الزماني بهذا الاعتبار على انك قد ظهر لك مما سبق انه يمكن ان يقال ان كونها
حادثة بمعنى انه كان زمان لم يكن فيه ان بقي انقضاء موجودة على وجه يصح الان ذلك بل قد ظهر انه
يمكن القول بكونها مساوية اي مقارنة للزمان وح فلا اشكال ام وهذا ذهاب جاري في الدهر
على القول بوجوده كما لا يخفى هذا فقد ظهر بما قررنا ان القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل
هذه الوجوه وان معنى حدوث العالم لا يتضح الا بالتثبت بذلك في تحقيقه ان ينظر فيه هل هو مما
للشرع ام لا فانه لم يكن مخالفا فيها وقفت وان كان مخالفا على ما يشعر به ظاهر بعض الايات
فيجب ترك الاهتمام فيه والوقوف عند الشبهة حتى اسند الامام الى الفتح او لزم من عنده انه ولي التوفيق
قوله اقول اي بمعنى انه يحتمل اعلم ان القدرة في المشهور صفة تكون الفاعل بحيث ان شاء فعل
وان لم يشا لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية والارادة ولا يتم القابل لها بهذا المعنى هو ان يكون
اصل الذات سببا له بلا ارادة كافعال الطبائع وهذا قد يكون اصل الذات كافيا في صدور الفعل
كالضوء للشمس وقد يتوقف على بعض الشرائط كالاحراق للنار مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة
في قدرته تعالى بهذا المعنى والله لاجل النزاع بين المليين والفلاسفة في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
فلا يمكن ان يكون مراده ما هو المشهور يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت انه لا نزاع للفلاسفة فيه بل انما
منع المحشي بان الاشياء ان لا يكون شيء منها لازما للذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء كان امتناع
الانفكاك من اصل الذات او من الارادة او من غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب القابل لهذا المعنى

فانتم

فانتم قالوا بقدم العالم ولا يرجع ذلك المعنى الا اليه ولا ينافي الايجاب بهذا المعنى قدرته تعالى بالمعنى الاول
كما لا يخفى فالمحشي بعد ما فهم الكلام بما هو الصحيح حمله بعد انشاء الى الارادة الغرضية لانه لا يمكن حمل الصحة على ما
الظاهر لان الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة
ليس الا في قدم العالم وحدوثه وغرضه المناسب لنفي الايجاب المذكور باستلزام انفكاك ذاته عن ايجاد العالم
الذي هو القابل للقدرة بالمعنى الذي ذكرناه ثم اشار الى الشرح اي اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذي
ذكرنا يرد على الشارح انه لا حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك المعنى القدم ضروري
لا يحتاج الى البيان ثم ابطال الايجاب بالمعنى الثاني يحتاج الى ذلك البيان فقد عرفت ان الموجب بالذات قد يكون اصل
ذاته سببا للفعل وقد يتوقف على بعض الشروط وظاهر ان ابطال الشق الثاني يتوقف على البيان الذي ذكره هذا بل
توجيه كلام المحشي بهذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا ما الخ
مدون لكلمة الا او قع افادة بعض المحشين براسه وجوابه الا انه لا يستقيم الكلام الا ان يتكلف
ويقال المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتاويل المذكور ان معنى الصحة المشهور ههنا
اي في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة
فيه بل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب بنفي الايجاب في هذا الكلام
بمعنى استلزام انفكاك ذاته عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة بالمعنى الذي ذكرنا لا بالمعنى
المشهور هذا ولا يخفى بعده فتامل ثم لا بد من عليك بعد هذا التوجيه الذي ذكره المحشي وصدم وقعه
اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان الايجاب على هذا المعنى غير متحقق واما ثانيا فلان هذا يرجع الى القدم
العالم وحدوثه وقد جرى فيه فلا يحتاج الان الى البيان والقول بان لزوم الفعل للفاعل معنى
انه لابد للفاعل لازما للفاعل مختار كان الايجاب بالمعنى المذكور وان كان الفعل كان قديما لان الفاعل
قديما فقدم العالم لازم من الايجاب الاول لا منع على ما افاده الفاضل المحشي مما لا يجدي كثيرا لان لنا
ولكن لا شك انه بعد تحقيق القدم والحدوث لا حاجة الى تحقيق هذه المسئلة في مثل هذا الكتاب الذي
غايته الايجاز وهذا غاية الاعتبار بالمشهور فان لزوم الحدوث مما لا يحتاج الى البيان ولا يستقيم على ذكر
واما ثالثا فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر دقيق تحتاج عليه كثير من اصول الدين ولم يذكره

لكنه في غير هذا الموضع فلو لم يحمل هذا الكلام منه عليه لزم اهماله [illegible] لا يخفى من انه

بناء بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف كما لا يخفى واما الايجاب بالمعنى الذي ذكره فلا قائل به فيه

يوجب بيانه وجمع ذلك على ما في بعض الحواشي كلام محض [illegible] ما سبق ذكره المص

من الادلة المخالف ومن يقتفيه انما هو على نفي الاختيار بالمعنى [illegible] لا بالمعنى الذي ذكره المحشي كما

فلابد من حمل كلامه ههنا على اثبات الاختيار بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب

اذن ان يحمل الايجاب في كلام المص على [illegible] وما في بعض الحواشي من ان ههنا خلاف الظ

من عادة المص في هذا الكتاب فانه يشير في اكثر المواضع الى دليل المخالف ويعقبه بتقدير الاتفاق بالمعنى

لا يكون ذلك [illegible] الشبهة في الطرف المخالف وهذا ظاهر فينطبق عليه [illegible]

الى الادلة انما ينبغي [illegible] واما الكلام فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا المعنى

لانهم لا يقولون بالحدوث [illegible] ما هو الشرع وايضا انهم يجوزون [illegible]

مع المعنى الذي [illegible] الدليل هذا والشرع [illegible] بالصحة بالمعنى المشهور لكن [illegible]

في نسبة الايجاب بالمعنى المقابل له الى الفلاسفة [illegible] الا ان يطلع [illegible] بالايجاب

[illegible] على ما نقل في بعض الحواشي [illegible] واعلم ان [illegible] الحدوث

هو الشرع حيث وقع عليه اجماع الملة وورد به الاثار واما الدلائل العقلية عليه فما لا يكاد

[illegible] فاثبات الاختيار [illegible] بالمعنى الذي [illegible] مشكل [illegible] اثبات الشرع

يتوقف على الاختيار [illegible] وهذا كلام [illegible] العلم [illegible]

فاما المعنى الذي ذكره المحشي فيمكن اثباته [illegible] الاختيار [illegible] لا يتوقف عليه ثبوت الشرع

كما لا يخفى هذا وقد احتج بعضهم لحمل الصحة ههنا على الامكان الوقوعي ولا يخفى فساده اما اولا

فلانه لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى

[illegible] اصل [illegible] الفعل [illegible] وقد [illegible]

[illegible] بين المليين والفلاسفة في [illegible] بهذا المعنى [illegible] النزاع بين

والفلاسفة في [illegible] الفعل والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهر فانه [illegible]

هذا وقد احتج بعضهم لحمل الصحة ههنا على الامكان الوقوعي ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع

بين الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى نعم

القائل بالاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعري وتابعوه والمص [illegible] منهم واما ثانيا

فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي المدعى كما لا يخفى وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي

للصحة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه [illegible] الا ان يكون غرضه ان حمل

الفعل والترك على الامكان الوقوعي لها لا يمكن كون كل منهما بدلا عن الاخر بعد ما [illegible]

انقابل الامكان كون احدهما في وقت الاخر والامكان الوقوعي يستلزم الوقوع على ما هو المحقق

ووقوع كل من الفعل والترك في الوقتين [illegible] في القدم والايجاب المقابل المستلزم له

هذا وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي لكنه تكلف جدا واعلم انه

على هذا المعنى [illegible] لو حمل الامكان الوقوعي في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع ما

عليه ولكن يرد عليه ان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا فلعل [illegible] ما ذكره فتامل قوله

واما دعوى امكان الصدور [illegible] نقل الفاضل [illegible] ان الامكان الذي

اما وصف الاثر للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلاستغناء الجهة الامكانية

من الواجب [illegible] عندهم [illegible] الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني فلانه

لو كان كذلك لكان [illegible] الفاعل [illegible] لان افعال الله [illegible] ممكنة الصدور [illegible]

الامكان [illegible] انتهى وهذا غريب جدا فان الامكان ههنا انما هو الامكان بالقياس

الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا منه لا الامكان بالمعنى المصطلح ويمكن اختيار

كل من الشقين اما الاول فلانه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه

تطرق شوب الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلا واما الثاني فلانه انما كان وصفا للمفعول

يعني كونه بحيث لا يقتضي الفاعل شيئا منه [illegible] وان افعال الله [illegible] الاختيارية [illegible]

ان الفاعل يقتضي الوجود [illegible] الامكان [illegible] انما هو الامكان الذاتي [illegible]

فيه تامل فانه [illegible] ما ذكرتم [illegible] بل يمكن بالنسبة

الى الذات ثم فقد تحقق انه صفة ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان واجب الوجود من جميع الجهات
وح نقول في توجيه كلام الشارح ان اريد بالامكان الامكان بالقياس الى الغير فلا يلزم ان يثبت
صفة ممكنة للواجب وانه محال وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة للمفعول فافعال الغير
ايضا كذلك وابواب الشق الثاني مع ظهوره انه ليس بمقصود على سبيل الاستفهام فان القول
بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه ليس لواجب الوجود جهة فضيلة بالقوة
وكمال منتظر بل كل كمال وفضيلة وبر فهو ثابت له بالفعل بلا شائبة امر بالقوة اصلا
هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت اصلا ولو سلم ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة فنقول المراد ان كل
ما يمكن ان يكون مقتضى ذاته بل انه يجب ان يكون اما مقتضى ذاته بذاته او مع اعتبار صفة اخرى
وح فلا ينافي ان نقول ان ايجاد العالم واجب مع اعتبار الارادة وانما نقول انه ليس بواجب
بالنسبة الى ذاته فلا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المحشي في دفع ايراد والاولى في توجيهه ان يكون
مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون له جهة وحيثية
امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا انه لجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي يجوزها العقل
العقل واعتبار الغير والحيثية بالذات فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث هي ناسب ضابط
بعض الصفات ومثل الاثار معلول ومتأخر عن ذاته من حيث هي فانه ضابط صفة الحياة في منشاء
لاثارها وقال الشيخ الرئيس كل ما يساوي ... الصفات ... الا بالقياس الى ان يكون ذاته تعالى ماخوذة
مع اضافة ... ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود الممكن ليست واجبة الوجود بالذات بل من حيث
ذاته بذاته هذا انتهى وهو قريب جدا مما ذكرنا في ذيل ولو سلم كما لا يخفى ثم قال ويمكن ان يقال ان
المذكور ليس صفة للفاعل ولا هو الامكان الذاتي بل الوقوعي للمفعول الذي هو حالة بالقياس الى الوجود
في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة ما هو في القابل
منشاء لهذا الامكان كما مرت الاشارة اليه كما ان الارادة هي منشاء الترجيح او الوجوب والفاعل
الموجب سواء كانت تامة او ناقصة ليست فاعلية ممكنة الصدور واللاصدور معا بل
ممكنة الوجود في اقتضيها بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواجب ايضا ثم ذكر في تحقيق المقام كلاما طويلا

... ثابتا بالاولى عدم التعرض لذكره لعدم معلومية ما يحتويه فيه ولا يذهب عليك ان الفواد
عن كونه صفة للمفعول الى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي لهم اذ لازم
كونه فاعلا مختارا باق بحاله لان صدور الفعل عن غير المختار ايضا ممكن اذ الايجاب الممكن
ضروري وليس ... وان جعل صفة لصدور الفعل لكن لا شك انه يستلزم ثبوت صفة
للفاعل ايضا فيبقى الاشكال بحاله ولا ينفع هذا الكلام فتدبر قوله والتلازم بين معنييها
فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كان لا محالة في ذاته مع قطع النظر
عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان وجب الفعل بسبب المشية او الترك بسبب عدمها
واذا كان يصح منه الفعل والترك من حيث ذاته كان بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل فان المراد بانه بحيث ان شاء فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشاء لم يفعل
اذا لم يكن سبب خارج وظاهر انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع
ولا سبب خارج كان بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فتامل واعلم انه يا محقق المحشي
ظهر ما توهم جماعة من الفضلاء بناء على ما وقع في كلام اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى
الاخير ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب تع القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة
بالمعنى الاول انما ذهب اليه المتكلمون وقد نبه على هذا كلام الشارح هيهنا وجه فساده ظ
لان المراد بصحة الفعل والترك امكانهما في نفس الامر او بالنظر الى ذات الفاعل والاول
لا يقول به المعتزلة ايضا فانهم ايضا يعلمون بان الشيء ما لم يجب لم يوجد والثاني مما يقول به
الفلاسفة ايضا كما عرفت هذا مع ان البعض الفلاسفة مع كونه قائلا بقدم العالم قد عرفوا القدرة
بالمعنى الاول كما نقله المحقق الدواني وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليه قوله فالنزاع
بين الحكماء والمعتزلة قال الفاضل العاصمي المتفقع ... مع الحكماء في القول بعدم زيادة
الارادة وجعلوها كالجبائية ... القائلين بعدم ... عقلا كما الفا...
فيحتمل ان يكون ... بمعنى ... حالية مخصصة ... ولا يخفى ان الاتفاق
في عدم زيادة الارادة مما لا يحتمل ... لتصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ...

العالم وحدوثه لانه من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة لا نزاع له ايضا هيهنا الا في قدم
العالم وحدوثه لانه يوافق الحكماء في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى الذات بدون
اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة وان كانت الارادة حادثة ثم تم قوله التي هي عين الذات
انما هو على مذهب من قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل ايضا الى هنا واما الاتفاق في وجوب
الاصلح فلا حاجة الى ضربه لانه يتعلق بالمقام اصلا وكانه خلط بين الوجوب العقلي والذي
هو المراد هيهنا حاشا عن ذلك فان الوجوب العقلي هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحا مذموما
عند العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى ونزاع الفوات ايضا انما هو في وجوبه على الله
بهذا المعنى والوجوب المراد هيهنا هو ضرورة الوجود فان المراد مع اعتبار الارادة يمتنع عدم
تحقق ايجاب العالم مثلا بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده قبيح عند العقل
فيقع الخلط بينهما فتامل فتحقق مما تقدم انه لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام تحقيق المقام لا الاعتراض
الكلام بانه يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه قادرا مختارا او الحال ان النزاع
في الثاني لا الاول كما ذكره بعض الافاضل **قوله** فالمناسب في هذا المقام اي اذا عرفت انه لا خلاف
بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث فالمناسب الاجمال المذكور في التعبير بامتناع انفكاك
ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الازل حتى يكون ابطالا للمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المذهب المشهور لكان
ردا على احد بل يكون بيانا للامر المجمع عليه هنا وهذا يصلح اشارة الى وجه اخر لحمل العصمة في كلام
الشيخ على ما فرغ منه ما اشار اليه اولا من انه لو لم يحمل عليه لم يستقم حمله الفلاسفة على القائلين لكن
التوجيه الاول اولى والحق كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام وقد يحمل هذا الشاذ في كلام
الشارح على ان نفي الايجاب بامتناع الانفكاك والقدرة بمقابلة الذهب هو صريح في الدلالة على ايجاب العصمة
التي يتبادر منها خلاف المراد الذي لم يحل النزاع ولا يخرج عن بعد **قوله** بامتناع انفكاك ذاته
عن ايجاد العالم في الازل في الحواشي المحمدية ان هذا التعبير على ما ينبغي بل المناسب ان يقول الايجاب بامتناع
انفكاك ايجاد العالم عن الذات الا انه لا يخفى مخالفة هذه العبارة بمخالفة هذه العبارة فانه يحتاج على
خاية الامر ان عوضنا النافذ على الحوض كما لا يخفى وقال بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارة الى

ان لا ايجاب ولا اختيار باعتبار هذا المعنى في طرف الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل بالايجاب
كون الذات ذاتا كذا الا ما في طرف الفعل فانه القدم اخص ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك
العالم عن ذاته تعالى بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم ايضا فلا وجه
لتخصيص هذه النكتة عليه فتامل وقال الفاضل العصام انه للاشارة الى ان الانفكاك الجائز عندهم
هو ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة
مستحيل عندهم ايضا انتهى وفيه تكلف فتامل **قوله** ولا حاجة في اثبات نفيه الى في الحواشي المحمدية
ان في التطويل اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم لو
كان حادثا لكان موقوفا على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم النقض بالحوادث
اليومية الحادثة الى تسلسلها الى التي لا يتناهى اجابوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة
فاشار الشارح الى ان الجواب النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما
محال ابطالا الى ان التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل لبيان احتياج المقام
اليه بل الى ان طريق اخر في توضيح عبارة المتن كما انه بعيد محاذاة الوجه الذي ذكره الفاضل جلي ظاهر
فاعرض عنه المحشي ويعترض بالاخفاء مع الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في
الوجهين من التعسف البارد اما الاول فلان تطويل الدليل بعد ما لا احتياج اليها
للاشارة الى ايراد على دليل اخر لا يليق بالمصنف جدا ومع ذلك فان استحالة التسلسل على سبيل
التعاقب مما منعه من المتكلمين شائع ذائع لا يحتاج الى الاشارة اليه فكيف يصح هذا الوجه
انه مما لا وقع فيه كيف لا وان الحكماء لا يقولون باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا ينقض عليهم على
معتقدهم وكون المخالف منهم قائلين باستحالة لا يضر بهم كما لا يخفى نعم يمكن ان يحمل
التسلسل هيهنا اشارة الى ما اخر على الدليل المذكور وهو انه كما قلتم ان التسلسل لازم في الحوادث
اليومية على سبيل التعاقب يمكن ان يقول انا التسلسل اللازم لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل التعاقب
فلا استحالة وفيه انه يلزم قدم فعل ما للاختيار ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز هذا ايضا ويجوز
بعضهم ذلك كما لا يخفى ما بين هذا واما الثاني فلان ترك دليل ظاهر للمحشي واضافة مقدمة
لا حاجة في دفعها اليها حتى يصير طريقا اخر غير خفي على من حصل المنزل فظنا **قوله** هذا

لاستدلال انما بنا سبق اعلم انه اذا حمل الايجاب على النفي المشهور فلا ريب في انه اذا لم يكن قديما التوقف
على شرط حادث ويتم الدليل ولو اجيب الدليل على تقدير الاختيار ايضا بان الذات مع الارادة ان كانت
كافية لزم القدم والا لتوقف على شرط حادث فالجواب ان في صورة الاختيار لعلم بان الذات معلقا
الارادة العلم بالاصلح الذي هو معين الاوقات للترجيح ان المرجح ولا يحتاج الى شرط اخر ولا يلزم التسلسل
واما في صورة الايجاب فلما لم يكن علم واختيار فاما ان يكون ذاته كافية فيلزم القدم او يتوقف على
شرط فيلزم التسلسل فالدليل تام ولا يرد عليه النقض على مذهب المتكلم هذا ولكن يتجه ان صاحب التسلسل
ما لا يجد لوجه صحة لان الذات مع العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور الفعل فيلزم
القدم البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح ترجح وقتا ما لا يحتمل
الا اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف على حضور ذلك
الوقت ومن ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل البتة ومنه شبهة قوية على قدم العالم لا تنحل الا بالقول
بالزمان الموهوم والتزام التسلسل على التعاقب اما فقط او مع لعدم وجوده وهو لا يخرج عن التسلسل
والله يعلم حقيقة الحال انه ان يتميز ذلك الى المتكلم مما لا اقف على ما فيه وكلام هذا الكتاب
يخالف ذلك فانه قال في الجواهر واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ولم يذكر حديث جواز التخلف
ام والله يعلم ان الاشعري ايضا يمكن التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب على ما ذكره المحشي من امتناع
الانفكاك فلزوم القدم للاشعري ايضا كما اشار اليه المحشي سابقا وليس محال النقض لكن الكلام
في صحة المقدمات التي استعملها التسلسل في الدليل وفسادها مع قطع النظر عن استدلالها وعدم
ارتباط المقاوات الدليل بدون تلك المقدمات لا احد يشير عليه فنقول ان كلام المحشي انما هو بناء على
هذا الحمل فالحق كما افاده انه على هذا لا يمشي هذا الدليل الا من جانب الاشعري اما عدم مشيه من جانب
المتكلم فلورود النقض بصورة الاختيار ولو اجاب بان في صورة الاختيار يكفي العلم بالاصلح للترجيح
وقت خاص يرد عليه ان في صورة الايجاب بهذا المعنى ايضا يكفي ذلك اذ الموجب بهذا المعنى يجوز
ان يكون عالما بالاصلح ويكون علمه منشأ لفعله وهو ظ واما من لم يجوز التخلف عن العلة
اي كما هو الحق فالظاهر عدم مشي الدليل من قبله لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا
مدفع له كما عرفت واما مشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان العلة موجبا

اي علة

اي علة على سبيل الوجوب واللزوم فيمتنع تخلف المعلول عنه فيتم الدليل من قبله لانه ان كان العلة
الموجبة بجميع شرائطها حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف على شرط ويلزم التسلسل
واما اذا لم يكن ايجابا له فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول لانه مرجح احد مقدوريه على الاخر
في اي وقت شاء بلا مرجح ومع فلا يرد عليه النقض هذا خلاصة ما افاده المحشي ولا يخفى
هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بان العارض توجيه الاشعري ايضا ثم اورد على نفسه
ان للاشعرية الجواب بالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل الجدل
والالزام واجاب بان للمعارض ايضا التزام عدم توقف الحادث على شرط حادث ويكون كلامه على
سبيل الجدل وقد ظهر ما في بيانه لان الدليل يجري على مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه النقض
لان في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا كما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد
فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره المعارض جدليا لان الخصم قائل بتوقف الحادث على شرط حادث سوى
الفاعل موجبا او مختارا فيما نفي جعله جدليا يتوجه النقض قطعا فيتأمل وبعض المحققين
بان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه من قبل الاشعري ايضا لا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا
لا استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة التي يجوزها الحكماء وقد ظهر ايضا انه برهانيا فساده بان ما
اذا تحقق صحة جعله برهانيا من قبل الاشعري ومما استدل به على عدم امكان جعله جدليا
يرد عليه انه لا يلزم من استعمال المعتقد في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مسلمة
الخصم ان يكون بعض مقدماته ما يعتقد المستدل كونه برهانيا وان لم يسلم الخصم فتأمل وقال
العلامة وما في حواشي التجريد من ان اجزاء الدليل الذي ذكره من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة
التامة واستحالته ماخوذة في الدليل مدفوع بان الذي ذكره في الاستدلال هو التخلف عن الموجب
التام وهو باطل باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا لانهم يجوزون التخلف
كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول عن العلة التامة فهو وان كان جائزا
عقلا لكنه غير واقع مستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته في الازل
عن ايجاب الفعل جائز واقع عند اكثر المتكلمين لانه تعالى مع علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود
العالم عندهم بل موجب تام عند المتكلم ومن حيث حضورهم والعالم غير موجود فيه وبناء تجويز ذلك عند

كالملائكة امر وعند المتكلم هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصته ما افاده في دفع الاعتراض صحيح بالحاجة
ما ذكرناه من انهم لا يجوزون التخلف في الموجب الملزم في الاستدلال انما هو خبر لكن ما نقلوا من ان تخلف
المعلول عن العلة التامة جائز عقلا عندهم قال في المواقف الارادة القديمة توجب المقدور اي اذا تعلقت
ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا واما اهل الحق
فالعلة انما هي في بعض الاحيان على القائلين بالايجاب السؤال بان قدرته متعلقة ازلا
بهذا الطرف ويجب وجوده وح فالفرق بين الموجب والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته يمتنع
قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف على وجوب شرط تعلق القدرة
والارادة به لا ينافي ما في الموجب ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا عن الترك وبالعكس واما الموجب
فانه يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان
الفعل بعد تعلق الارادة به يجب وجوبا باستناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع
تخلفه عن الفاعل بعد تعلق ارادته به واستجماع ساير الشروط ولكن تعلق الارادة به ليس بواجب
بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يوجد الفعل وان لا يوجد بناء على جواز الترجيح بلا مرجح فالمراد
بتعميم الايجاب هو هذا شيء من الافعال صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته ممكن
وح لم يصدر ذلك وان كان مع تعلق الارادة يجب الصدور البتة فان قلت فعلى هذا كيف يتمشى
ما قرره المحشي من الدليل على مذهب الاشعري قلت وجه ذلك فان الاشعري يقول انه اذا كان الفاعل
موجبا لا بد ان يكون الحادث واجب الصدور وح فجميع الشرائط ان كانت حاصلة في الازل يجب القدم والا
لتوقف على شرط واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلا في الازل ولكن لم يتعلق
الارادة في الازل فلم يوجد الفعل وتعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل وقد ادرج في الحواشي
القديمة ايرادا وان الزام ابو علي المحشي ولما كانا مندفعين بما قررنا لم نتعرض لنقلهما مخافة زيادة
الاطناب وملالة الاتيان هذا والفاضل بعد ما ذكر انه لا يمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا
من قبل المص قال فان قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويكون استعماله في مقابل
الحكماء الزاما عليهم حتى يكون جدليا قلت انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يثبتون في استناد
الحادث بالقديم قديم مستمر بتجدده متصل واحد ذي اعتبارين كالحركة يكون باحدهما

شرط

شرط الحدوث والحادث وبالاخر مستندا بالقديم السرمدي كما ثبوته في محله انتهى وانما يكون
هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا يخفى على من تتبع كتبهم في انهم يقولون بها ومنا
مع انهم قالوا باستناد الحوادث الى الحركة وهي موجود واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن
المقدمة مسلمة عندهم فضرورة نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها
على سابقه ولا بالحركة استناد الحوادث اليها اذ في توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل
التعاقب وقد اوضحنا ذلك ودفعنا وجوه الايراد عنه فيما علقناه على الشفاء فلم يبق
ذلك ما لا يمتنع على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلا توقف على شرط حادث كيف ولم يجوزوا
ذلك فان بالمص ان يكون الحركة وقد غلطوا فيما توهموا انهم فالوجه ان يقال عدم امكان جعله
جدليا بما ذكره فيمكن ان يوجه المحشي الى المص يكون حمل الايجاب ههنا على
الاثر لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص ولا ينفي صحة جعله جدليا بما ذكره
ولا وقع فيه بناء على ما نسبه المحشي الى المص يكون حمل الايجاب ههنا على ما يقوله الحكما
من انه اذا تحقق شرائط التأثير امتنع تخلف المعلول عنه وح ينطبق الدليل عليه ولا ينتقض لانه على
هذا ان كان جميع الشرائط حاصلا في الازل يجب وجود العالم البتة فيلزم القدم والا فيتوقف
على شرط ويلزم التسلسل فغرض المص ههنا اثبات ما اختاره من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع
لجميع الشرائط على ما نسب المحشي ويمكن ان هذا التوجيه لعله ما ذكره المحشي فتامل قوله اذ على
تقدير هذا الاجراء لقائل ان غرضه ههنا الاشارة الى انه لو اجري هذا الدليل من قبل غير الاشعري
وسلم المقدمة المذكورة فيرد المعارضة ايضا ولا دفع لها ثم اشار بقوله والحاصل الى ان هذه المقدمة
غير مسلمة عندهم ولا لازمة من الايجاب المذكور فلا يتم شيء من المعارضة فعلى التقديرين لم يمش
الدليل المعروف فتدبر قوله بل لو ان يقول ان العالم قديم قد اجري الدليل اولا على اثبات
الايجاب الشائع فيه ظاهرا وههنا على اثبات القدم الذي هو الشائع فيه حقيقة على زعم المخ
فكلام يحتمل الترتيب بالاضراب ايضا فافهم لا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال
وتخلف العلة التامة عن المعلول كما يبحث في المشهور فالترديد انما هو بحسب تغيير العبارة ويحتمل ان يكون الاول
اشارة الى تقدير الايجاب والثاني الى الاختيار كما افاده بعض الفضلاء فتامل قوله والحاصل ان هذه المقدمة

٦٧

في الجواب الثاني الوجه الذي لا يخفى ان هذا ما ذكره في تنبيهات الحاصل لما ادعينا اولا من ان هذا الاستدلال انما ينتج
انما يبتني الاشعري انتهى والظاهر ان منشأ الخلاف ما ذكره الفاضل المعاصر من ان قول المحققين القول بان الشيء
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وكون عدم المتكلمين الى الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعمال
في مطلوبهم بناء في ما حكم بر بنائهم هذا الاستدلال لنا بني الاشعري هذا وقد ضرط بما قولنا
فان عدم قول الاشعري بهذه المقدمة على اطلاقها لا ينافي تعلم بها على تقدير الايجاب من نفي الحكم
ان هذه المقدمة ما لم يقل به المتكلمين على اطلاقها ولا ابطله لا ادعاء مطلق نفي خصوص الايجاب
الذي قصد ههنا ابطاله فلا يمكن استعمالها في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له فهم لما كان كلامه ما الايجاب
المطلق فيمكن للاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب وظاهره لا منافاة ح فتامل قال نعم
الفاضل المعاصر اقول لدفع هذه المناقشات ان الاشاعرة في هذا المقام مطالبون كما يستفاد من المحقق الى احد
الايجاب الخاص المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك والمراد بل اثبات
الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح المخصوص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم
ايضا لا لازمة لغرض الايجاب الاول لكنها لازمة لغرض الايجاب الثاني على زعمهم بل لنفي الاختيار المخصوص
استعمالهم في اثبات المطلب الثاني دون الاول فان قيل يجوز عندهم اي مطلق الايجاب لعدم تلك
المقدمة لغرض الايجاب فلا يجوز نفي الايجاب الخاص المطلق قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجع
الى القدم من حيث انه فرض لحدوث المذكور فيه بل فرض ذلك الايجاب لا يرد فيه اذ عليه
الكلام انه على تقدير قدم العالم ولو كان شيء الموقف على شرط حادث وهذا الشرط بخلاف
الايجاب المطلق فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرض
الاول ممنوع لا يخفى عدم توجه السؤال المصدر به قبل على ما ذكرنا فانا لا نقول به في ذلك
للايجاب الخاص بل نقول انه ليس لخصوص ذلك الايجاد دخل في لزومها فلا يمتنع استعمالها في
ابطال الخصوص ذلك الايجاب كما هو راي الاشعري فلا ايراد هذا على انه يمكن ان يقال ان هذا الايجاب
الذي يجعله الحكماء معنى لغرض الايجاب الذي يقول به الحكماء والمعنى انه اي صدور الشيء بالوجوب
اللزوم والمقدمة المذكورة فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك المعنى لزومها للراجح وغيرانه
الايجاب المذكور وان كان صحيحا لكن لا شك انه يستلزم لذلك المعنى اذا استلزم الاتفاق عليه ولا يكون

واثبات القسم الآخر من الايجاب الذي
يجري المقدمة المذكورة في ابطاله
ايضا لا يمكن استعماله في ابطال
مطلق الايجاب م م م

الا اذا كان صدوره عنه باللزوم والوجوب واذا كان مستقلا ما له فيكون مستلزما للاثر
ايضا فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا اولا فتدبر واما ما ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى
القصور والتكلف على ما ذكره بكون المقدمة المذكورة لازمة لخصوص الايجاب الذي يقول به الحكماء
الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب وانه قد صرح هو نفسه بلزومه المطلق فتامل
اللهم الا ان يقال انه نظر الى ما ذكرنا من تغاير المعنيين ويكون حاصل كلامه ان هذه المقدمة
لازمة لذلك المعنى المطلق لا للمعنى الاخير وان كان مستلزما للاثر قد فرض فيه امر محال وهو
انفكاك اللازم عن اللزوم على التقادير المستحيلة لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من
التكلف فتامل قوله ولان ما لفرض الايجاب المذكور حتى يصح اجراء الدليل من قبل المتكلمين على ما
افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لغرض الايجاب المذكور كان الدليل برهانيا
ايضا لا الزاميا ولا لزوم ان يكون جميع البراهين الحقيقية الزامية فالمحتمل تعرض لاحتمال الالزام
ههنا ولكنه قد ظهر حاله مما ذكره في اول الحاشية من انه لو اجري الدليل بناء على تسليم تلك
المقدمة فيتوجه المعارضة بما عرفت فتدبر قوله بل يجوز ان يرجح الفاعل اه ذكر اولا انه يمكن
للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم ثم ترقى عنها الى انه يمكن له
اثبات اصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا وقال الفاضل المعاصر اشارة الى ان نفي الايجاب
مطلقا لا يكفي في اتمام الاستدلال بما ذكر بل يجب مع ذلك القول بجواز ترجيح القادر احد مقدوريه
على الآخر من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ الثاني ينافي للايجاب قولان كما ذكره الامام الرازي
في الاربعين ويتجه نقلا عن المعتزلة الاول ان صدور الفعل عن القادر موقوف على داع يرجح
الفعل بسبب اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب والقادر
الثاني انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح البتة بل القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه
على الآخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصح للقائلين بالثاني دون الاول انتهى
وعدم تمشي الدليل من القائلين بالاول غير ظاهر لانه لهم ايضا ان يقولوا لو كان صدور الفعل
عن القادر يحتاج الى داع يوجب لزم قدم العالم او التسلسل واما اذا لم يكن الداعي موجبا بل
موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد

الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بان تعلق
الاولوية ان امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب اخر ضرورة
كلام الخ مشهور في ابطال الاولوية فلا دخل له بما نحن فيه فتامل قوله بدونه الوجوب واللزوم
في الخيار والارادة كما هو زعم المتكلم والمعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل
كونه اصلح للعبد ورعاية الاصلح واجب على الله تعالى بزعمهم وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا
المختار يرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق الارادة يجب الاثر فلا
يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
متفق عليه بين الكل الاثر فيه منه قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية الغيرية فالوجوب واللزوم
الذي ينفيه الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب مرجح كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد
الارادة فلا يتعقل وقد اعترض عليهم بانه ما قيل في وجوب الفعل بعينه في تعلق الارادة
ايضا انتهى كلامه وفيه مقال ... من ظاهره انه خلط بين الوجوب المراد هيهنا والوجوب
المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه
بان قوله فان الاصلح واجب تعليل لعدم صلاحية الاصلحية للمرجحية وابطال لتعلق الارادة لا انه تتمة
من كلامه لان الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم قوله فالحق في الاستدلال ما مر سابقا
في الحاشية السابقة بقوله ان تاثيره تعالى في العالم ليس بايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه
واما ما ذكره الشارح فهو مبني على مطلق الايجاب فلا يناسب هذا المقام بل انما يناسب ... كما عرفت
مفصلا فتذكر قوله ولا خفاء في انه اختار المذهب الاول لكن قال بالوجه هذا على ما
البه المحشي واما كلامه في هذا الكتاب على ما نقلنا فيدل على انه اختار المذهب الثاني كما لا يخفى
قوله اي قدم الفعل المطلق اما انه حمل القدم على قدم الفعل المطلق اي طبيعة الفعل لا
الفرد المنتشر لا على قدم فرد ... جميع الاشخاص لان الدليل على ما قرره لا يدل الا على
ذلك لان عدم انفكاك الواجب عن العالم انما يدل على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم الا
قدم مطلقا كما لا يخفى ... تقرير الشارح يمكن اثبات القدم بالوجهين الاخيرين ايضا كما
سيذكره المحشي ولكن فيه ما فيه فانه ... قلناه ... في الحواشي القديمة من ان ...

للتخصيص

للتخصيص بل انما لزم قدم جميع الاشخاص على مذهب الاشاعرة ومن سواهم كان القباحة في
اهل الاسلام وهذا الشيء واضح لا يخفى لان كلام المحقق هيهنا بناء على ... لا على تقرير الشارح
وسيجيء الجريان تقريره انه لا اثبات القدم بذلك الوجه ايضا فلا ايراد عليه هنا وقد اورد عليه الفاضل
الكاشي ان لزوم قدم جميع الاشخاص مع الامكان استناد بعضها الى بعض ... من موجود مستمر
غير متناه كالحركة على زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل الا على جواز التسلسل ... انا نقول
الى ان ... الدليل يجري بطلانه فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يبقى احتمال ان يكون الصادر الاول صفة
قديما مختارا ومع لا يلزم الا قدم لا قدم جميع الاشخاص على ما ... فتامل قوله لان ذلك التوقف
الى اخر الحاشية قد ذكر في حل هذه الحاشية وجوها الاول ما ذكره الفاضل الكاشي وهو ان ذلك
التوقف مبتدأ خبره قوله مستلزم وقوله ممنوعا خبر كونه وقوله لمحاليته متعلق بقوله مستلزم
ما يختص ... وقوله وان كان عطف على قوله لمحاليته ونظم الكلام انه لزوم توقف الفعل المطلق على
تقدير الحدوث وانما القائل على شرط حادث مع كونه ممنوعا كان مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وذلك
الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وفي الكلام انظار ثلثة
احدها انه ذلك التوقف مع ... انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لا التقدم ...
ثانيها انه تقدم الشيء على نفسه وان كان محالا لكن يجوز ان يكون لازما لفرض الحدوث على تقدير ذلك
الايجاب الذي هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال يجوز ان يستلزم محالا اخر فتامل انتهى ولا يخفى
ما فيه من التكلف وايضا ما ذكره من عدم لزوم الشارح ... غير ظاهر اذ يجوز الزام الشارح ايضا الا ان يقال
انه في صورة الشارح ايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ففيه ... ان يمنع لزوم الشارح ...
ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط اخر حتى يلزم التسلسل فلا يلزم الا تقدم الشيء على نفسه
ثم انه لم يلزم في صورة الشارح تقدم الشيء على نفسه لما كان لهذا الاستبعاد مجال فتامل فيه واما
الثالث ... خارج عن ادب المناظرة لانه اذا سلم المحالية على هذا التقدير ثبت مطلوب المستدل
ان ... الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو ... فلا ايراد عليه لا يبقى الكلام على تقدير ... الخ
والا فالمحشي قال ... اجراء الدليل على هذا الوجه لانا نقول ان المستدل ان يقول ... لم تمسك بحاليته

الحدوث على هذا التقدير حتى لا يتم دفع منع جوازه وامّا منع الاستدلال فلعدم الحكم علينا الا اذا
ارتكبنا التطويل وامّا الايراد بان الحدوث على هذا التقدير فلا يتم الاستدلال فلا نهوّن اسهل
منه ما انهم لو اجرينا الدليل على تقدير محالية هذا الحدوث لو دفعنا مع ارتكاب التطويل هذا الايراد
لكن لم يمكن بل اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد علينا فلم ارتكبنا التطويل
فتأمّل وثانيهما ما نقله الفاضل الكاشي والده وهو ان قوله لمحالية سند المنع اي يمكن ان لا
الفعل المطلق على فرض الحدوث وايجاد الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير محال
يمكن ان يستلزم محالا آخر هو عدم التوقف على شرط وقوله يستلزم التقدم سند المنع ابتداء دليل الزم على
ابطال التوقف فعلى هذا يكون الاشارة اليه بقوله كان اصل المنع لعدم وجود العاطف انتهى ما نقل
وبعض المحققين ذكر في حل هذه الحاشية هذا الوجه ولكن نقل انه في بعض النسخ وقع ولمحالية بالعا
طف فيكون المنع مستندا بسندين وعلى نسخة لم يوجد العاطف حمل قوله كانه على الاشارة الى اقبال هذه
الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني قدس الاشارة الى ان مراده حدوث الفعل المطلق والمنع مستند
بسند واحد وهو قوله لمحالية هذا على بعض الحواشي حمل قوله كانه على هذا التوجيه اشارة الى ما ذكره
قبل هذه الحاشية من ان لزوم التقدم الاحتمال المذكور يبقى في كونه حدوثه على هذا التقدير محالا
فقوله لمحالية بيان لما هو الاشارة اليه فافهم ثم ان قوله يستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين
كما ذكره بعض الفضلاء احدهما ان يكون اعتراضا على الدليل بان التوقف الذي اخذ فيه بطلانه
يستلزم لتوقف الشيء على نفسه فيكون في الكلام اعتراضا احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام
المحال المحال والثاني ابطاله بكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون تحقيقا لاقامة بان
ذلك التوقف الذي هو التالي وان كان لزومه لتقدم ممنوعا بناء على المذكور فكان الاستدلال
من هذه الجهة عليلا لكن بطلانه من جهة لزوم الدور كما هو بطلانه من جهة لزوم التقدم ونحن على الدليل
من جهة تقويته من جهة اخرى فتأمّل ولا يخفى ان التكلّف في هذا الوجه على بعض الاحتمالات اظهر
الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره اولا ان منع التوقف بناء على جواز استلزام المحال المحال خارج
عن ادب المناظرة وقد ظهر وجهه فيما سبق انفا وكذا قوله يستلزم على الوجه الاول خارج عن

لان

لان غرض المستدل اثبات ابطال التوقف وبطلانه من جهة استلزامه تقدم الشيء على نفسه اقوى دليل
على مطلوبه وامّا على الوجه الثاني فلا ايراد عليه ولكن سياق الكلام لا يلائمه فتأمّل وثانيها
ما نقله الفاضل العصام ايضا بقوله وقد يجعل لمحالية خبر المبتدأ وجعل دا امكان استلزام المحال
حلا اخرى مستقلا على سنده وجعل ما في الحواشي القديمة فيصير محصول الكلام ان ذلك مع ممنوعيته
لو سلّم باطل لانه ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قبيل المحال يمكن ان يستلزم محالا اخر فالحدوث على تقدير
الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف بقوله كانه فيما يعني فيه يستلزم لتقدم الشيء على نفسه بعد
انتهى وهذا التوجيه بعيد لا حاجة الى التعرض له ثم قال الفاضل العصام ان الانظار الواردة
في الحواشي القديمة مدفوعة بما في تأمّل فيما تلي عليك انتهى والانظار التي اشار اليها هي ما اورد
الوزير بعد ما تجرّح في توجيه الحاشية بمثل هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المتقدم
انه لو كان فرد من العالم حادثا التوقف على شرط حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون
المراد المحل حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغايته ما لزم من استلزام
المحال المحال هيهنا كون كل فرد من العالم مستندا ما على الاخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام
خروجا عن قانون المناظرة انتهى ويرد على الايراد الاول ان بناء كلام المحشي هيهنا على ان يكون
المراد اثبات قدم الفعل المطلق وسيجيء بعد ذلك الاحتمال ان يكون المراد اثبات قدم جميع
الافراد فلا يرد عليه والثاني ما هو مستفاد هذا الايراد مذكور صريحا في كلام بعض هذه الحاشية ما ذكره
لان بناءه على الاحتمال الثاني كما لا يخفى وامّا الايراد الثاني فلم يظهر توجيهه لي بادي النظر والوقت
من ان يتّضح بالتأمّل فيه وامّا الايراد الثالث فهو حق متوجّه على جميع الاحتمالات كما اشرنا اليه
وليت شعري ما وجه دفعه الذي يظهر بالتأمّل فيما تلي عليك من كلام الفاضل العصام فتأمّل
هذا ما قيل في حل هذه الحاشية والاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات التي ابيت
زيادة التكلف والايراد يمكن بكونه خارجا عن قانون المناظرة على ما اوردنا لا يخفى
فيه ولا يوجب التوقف في حل الحاشية والتمسك بعدم وصول فهمنا اليه اذ قد اخطأ المحشي

في ذلك قطعا كما سيظهر من الحاشية الاتية فلا يمكن حمله على مجرد لا يرد هذا كما لا يخفى قوله يستلزم
لتقدم الشيء على نفسه رتبة استلزام التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه انه اذا لم يكن الفعل المطلق
قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على شرط حادث خارج عنها فاذا فرض ذلك الشرط ايضا
على نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال التي توقف عليه نظير ما مر في اثبات الواجب فتأمل وقال
بعض الفضلاء يتبين ان الحادث اما ان يكون عينه او متأخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع
ظاهر جدا سهو خير تأمل اذ لعله لا يكون اول حادث بل يوجد غير متناهية احدها اسبق [illegible]
على سبيل الاجتماع مع كل حادث يتوقف على شرط حادث آخر وهكذا ولا ينتهي الى ما يكون اول
الحادث حتى يكون متأخرا عن نفسه او مقارنا فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشيء على
نفسه فالوجه ما ذكرنا فتأمل قوله لا حاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب
بهذا المعنى ايضا يمتنع انفكاك الفعل عنه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا فالتقييد بالتام لغو
الموجب بالمعنى ما يجمع بالمعنى المشهور اي ما يصدر الفعل عنه فقد يكون تاما وهو ما لا يتوقف
على شرط وقد يكون ناقصا وهذا المعنى الى هيهنا يلزم المحشي فانهم قوله وان قيل هذا القيد التوضيح
اي لكونه قرينة صحة المعنى المراد من الموجب هيهنا لكيلا يحمل على المشهور لانه للاحتراز عن الناقص
قوله فلذا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجب بالمعنى المشهور عند الحكماء الذي هو المراد هيهنا وبين الموجب
الذي قال به المصابي اوجب الفعل في وقت الذي تعلق ارادته بالعلم بالاصلح والقرينة المخصصة يجب ان يكون
ان يكون مختصة بالمعنى المقصود هذا بل القاعدة المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الاول المقصود كما لا يخفى وانه مع
القرينة بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافيا في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة
وهذا المعنى مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو كان المتبادر هذا فلم يصح على المعنى المشهور فالتام لازم فيه ان يكون
الذات كافية كما سبق فتأمل قوله وايضا التخلف عن الموجب التام هذا اعتراض آخر على الدليل الاول
على تقدير عدم التوضيح في القيد كما يشعر به عبارة المحشي وقد تبين الجواب عن هذا الاعتراض فاذا كل الحوادث على تقدير
الاستناد الى المعنى المذكور محالا لا يقتضي تسلسل بل هو مبني على رأيه لكن المعترض لم يتوجه اليه وقصده التتميم لاستدلال على تقدير
المنافية الاولى استغناءها فتأمل قوله وليس ذلك التخلف الا من هذا الحق فانه لما كان الموجب بالمعنى المذكور حادثا

نخصص

بتخصص وتوقف على ما ذكره المحشي يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على
شرط والزام التسلسل وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت بما ذكر حدوث جميع ما سوى الله تعالى وان
بالنوع لان ذلك ما لا سبيل اليه عقلا لانه لو ثبت ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وانما كان
التخلف عن ذلك غير ما ثبت فتأمل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال المبني على فرض الايجاب في الازل
الايجاب الذي يجري على الاول انه لا يثبت بما ذكر حدوث الاجسام ولكن يمكن اثبات حدوثها [illegible] واما الحوادث
لم يثبت حدوثها استغناء ولانها لما لم يثبت وجودها عند الخصم [illegible] لا سبيل اليه الا
بتوقف سوى الايراد الذي سيذكره الشارح وهو متوجه سواء ادعى هيهنا الحدوث الذاتي والتخصيص لا يتوجه
تقدير حدوث الحدوث النوعي ينظر على ما ذكره هذا المحقق فتأمل وعلى الثاني انه على تقدير تعاقب الشروط
يلزم القدم بالنوع البتة لا سبيل اليه المحشي ايضا وهو خلاف المفروض اذ الموهوم التوقف على فرض الحدوث
شخصا ونوعا على ما ذكره المحشي فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة لا توقف على توسيط التوقف وعلى
الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي ايجاب في الازل وهو ظاهر جميع ما ذكره المحشي دليل على انه انما يكون
بالايجاب ما صرح به ما هو المشهور على ما ثبتنا فتأمل قوله على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اه
تقوية الاستدلال بانه على هذا الشق لا يلزم ما الشارح يلزم خلاف المفروض ايضا انه على فرض الحدوث بالنوع
القدم بالنوع وهو محذور وفي حاشية بعض الافاضل توجيها غريبا لهذا الكلام لم يتعرض لها الناظرون
هذا وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتأمل انه على تقدير التقابل لزوم التخلف ايضا الا ان يكون هيهنا
متجددة متعاقبة كما ذكره يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء وفرضها [illegible] القدم بالنوع
ايضا انتهى وفيه تأمل اذ يجوز ان يكون الامر المتجدد [illegible] متعددة كما يكون جزء غير متناهية
ومع لا يلزم القدم بالنوع الشخصي اصلا فتأمل قوله لا يخفى عليك انه على هذا التقدير [illegible] هذا ايضا
تقوية الاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير التخلف ايضا لان تلك الشروط وان كانت متعاقبة
فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة منها الا انه يلزم تخلف تلك الشروط عن علتها الا ان علتها
ليست الا ذات الواجب وهو متحقق في الازل بدونها وهو التخلف فانه في ما في الحاشية [illegible]
من قوله هذا ان كان الاجتماع في الازل فتأمل قوله ولا خفاء عليك اه قال الفاضل [illegible] هذا اه

سابقه كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ لاسقاط الواو وهو خطأ لانه اذ لو كان حادثا ولا تم
بعض النتائج في الحوادث اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف على الشرط انما هو قدم ما فرض حدوثه اذ لا
فتبين تخلفه لما التخلف لو كان بحسبه فاللازم من الحدوث على فرض الشرط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان
على تقدير الحدوث بديهي لا خفاء فيه فلا فائدة في ذكر التوقف على الشرط والفرض استلزام استدلال عبا
التوقف على الشرط جزئيا شيء وفيه بحث اما اولا فلانه قوله فاللازم من الحدوث على الشرط
اللازم من الحدوث على ذلك التقدير انما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف فكل منهما على الوجه للحكم
الا في الحقيقة بل انما هو وهو واما ثانيا فلانه لم يجعل الحدوث على تقدير التوقف
على الشرط هو التخلف بل اللازم هو لزوم التخلف بدونه ذكر توقف على الشرط لا يوجب الاستدلال من هذه الجهة
ثم الاستدلال من جهة ان ذكر التوقف انما هو لنفي التخلف والتخلف يكفي على تقدير الحدوث
سواء تخلف توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي ان يقال اذ لو كان حادثا يلزم التخلف
وهذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية السابقة فتأمل والقول هو النسخة التي ذكر فيها الاسقاط وجميع النسخ الموجودة عندنا
كذلك وهكذا نقل بعض الافاضل وبعض المحشين وعلى هذا ينبغي البحث الذي ذكره بقوله
وايضا ذلك التخلف لا دوام له فان قيل
متوجه على جميع الاشياء تأمل فيه على ما ذكره المحشي فانهم قوله فان قيل مراده قال
الفاضل المحشي اعتراض على نفسه فيما اورده على تقريره ما ذكر من الاستدلال
يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون مراده استلزام القدم بالشخص
او بجميع الاشخاص الذي هو ممتنع فلا استدلال اذ لزوم الايجاب بالمعنى المذكور وكذا
لزوم التخلف الحدوث المقابل له هذا الحدوث على تقدير ذلك الايجاب قبل
المتنافيين فلا يكون لزوم التوقف الاستدلال ذلك الحدوث ولا منع
التخلف مستندا لجزئه لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط
تقدم الشيء على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه الصحة منحصرة في التخلف والدليل
ان مراده ذلك قوله اذ لو كان التوقف على شرط حادث مغايرة الشرط للمشروط

وتقرير الجواب ان الاستدلال انما من جهة ان المذكور يقتضي قدم العالم مطلقا
كان بجميع الاشخاص او بشخص واحد او بالنوع وانت بعد الكلام الى السابق فاي حاجة الا الاستلزام القدم
بالشخص او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستدل بالعلم الاصلي بان على ان
في استلزام القدم بجميع الاجزاء المنع الذي البناء على وانت خبير بان قوله ولا قدم ما
حدوثه على ما ذكر في توجيه كلام المحشي وقد عرفت في الحاشية السابقة والحصر على ما فرض
ان هذا بدليل ما ذكره في الدليل لزوم القدم على فرض حدوثه
هذا واما التقوية الاخرى فتنشر قوله والدليل لقول المحشي ولعلنا وهو
والظاهر ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لعلنا انه لا اثبات القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت
ذلك الا بالتمسك به فلا استدلال انه اشارة الى دفع الاستدلال المذكور قبله وكلام
لدفع الايجاب الاخر ايضا اعتمادا على الظهور فتدبر ويرد عليه ما ذكر في الجواب من ان القدم بالشخص
او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا الفاضل في تقرير السؤال وزيادة سند لما
وهو وما اشار اليه في العلاوة وقد عرفت فيه قوله انه اشارة الى جواب
هذا هو الظاهر في حل كلام المحشي الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد ذكروا توجيها اخر
لا يسع الذكر فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى الحواشي قوله انه ولما لم يثبت عند المصنف وجود
المجردات العقلية واما النفس ان المصنف قائل بوجودها لكن اثبات حدوثها على ما
هنالك يتوقف على اثبات الابدان فلم يثبت فيها يتعين حدوث الموجودات قوله اقول
الوجه في اثبات حدوث العالم اجماع المليين فان قلت هذا لا يدفع الايراد عن المصنف لانهم تمسك
في حدوث العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرة امره ويكون بناء كلام ههنا عليه لا على ما
على ان ما ذكره في بحث حدوث النفس قوله وهو قوله لا يبعد ان يحمل اشارة الى هذا
اي حدوث النفس على قول المليين القائلين بحدوث العالم مطلقا فانهم واعترض بان اثبات حدوث
العالم بالاجماع والحديث دوري اذ حجية الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع
موقوف على العلم بصدق الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرة الله تعالى والا لجاز ان

على صنع الكل المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم بصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكر
المختص بالمعنى المشهور فلا دور ومعناه ان الذي اثبتنا فلا تنقل على الذي يمكن ان يتجلى له بعد ... ههنا
المعجزة يحصل العلم بصدقه جميعا بلا احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن بعض الكلام ويمكن اثبات الاختيار
بالمعنى المشهور لا اثبات الواجب بهذه الطريقة بلا دور فتامل وقال بعض المحققين الحق ان يقال
اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار لا على العلم بوجودها لا انا نعلم بعد ان اظهار
المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يمتنع صدوره منه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد ثبات
النبوة يثبت صدق النبي ولذا ثبت صدقه ثبت في وجود قدرته ... بالاخبار وعند حدوث العالم بخبر ان يكون
اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفا على اثبات
النبوة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور انتهى ولا يخفى ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على
الكاذب قبيح يمتنع صدوره منه انما هو بعد العلم بقدرته واختياره اذ الفعل يحتاج ذلك حتى
ابن ... لو امكن ... ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع وحدوث العالم
فافهم هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه كما في بعض الحواشي قوله والقديم بالمعنى المشهور هو قوله كان الله ولم
يكن معه شيء قوله الذي لا دليل عقلي يساعده فان دلائل القدم كلها ... قد مر في بحث الجواهر
والفاضل المعاصر قد ... والجواب عنها وكلام يمكن ... ههنا والقوم لم يستدلوا زيادة
المطالب ومع ذلك فقد علم بعض ما في كلامه ... في التابعة فقد اعرضنا عن ذلك
قوله ولا دليل عقلي عليه كما تدل عليه ... منقولا بل تمام الكلام ... الذي ههنا نفي
ايجابا لا عند العقل ويمكن ان يحمل قوله غير ... قوله لا يوجد جوهر الا متحيز
الجوهر ههنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجبا للاعراض ... بناء على عدم الكون ...
والظهور سيشير بعد ذلك الى التعميم هنا وقال الفاضل ... اختص الجوهر بالذكر لانه الغرض ... هو
كما نحو فانهم قوله وهذا مما يوافق كلام الحكماء فانهم متفقون على ان جميع الحوادث صادرة منه
وان الموجب ... هكذا الاشارة في شرح الاشارات وثانيها منع الشيء ... ان الاسم
كان للعدم شركة في افادة الوجود اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته وان كان عدما

صرفا ولما بالمحضا فلا يمكن ان يوجد شيئا في تلك الاعتبار لكنه موجود بعد تأثير الفاعل فيه فبعد ذلك
يمكن ان يوجد شيئا فلا يلزم منه شركة العدم في افادة الوجود انتهى كلامه ولا يخفى وجاء عن السيد العلامة
قدس سره بان العقل يحتمل الموجود اما بالقوة واما بالفعل ويحكم بانه باعتبار كونه بالقوة لا دخل له
في الايجاد فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجوده بالفعل انما هو من الواجب فيكون هو موجدا
وفيه ما لا يخفى فانه اذا كان ذات الممكن موجبا للشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعلا
بعيدة لذلك الشيء لا انه لا يكون الموجد الا هو وهو ظاهر وقال بعض المحققين العقل يحتمل الممكن الموجود
اما بالقوة واما بالفعل ثم يقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج شيء من القوة الى الفعل فيخرجه
الى ثم ... اما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فيخلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل
ولم يبق هناك الا الواجب انتهى ولا يخفى ما فيه هذا وفي الحواشي القديمة ان اراد بالمعنى في قوله منه ما بالقوة
الصرفة المحضة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس
حالة منتظرة وان اراد به ما هو اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينزع العقل من مجرد ملاحظة
ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي في العقل ذات الممكن الى الوجود
في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الغير
من القوة الى الفعل انتهى واجاب عنه السيد الاستاذ ... ومن تبعه بالفرق بين قولنا يخرج ما بالقوة
على التكرير ومعه قولنا يخرج ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل
يكون بعض صفاته ... ما بالقوة وهذا لا يكون الا في الباري تعالى فان الحق اجمع صفاته حاصلة بالفعل
والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل
للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من حيث فانه لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني
وفيه ان هذا يرجع الى الاختيار الشق الثاني الذي ذكر ولا يدفع ما اجاب عنه اذ مراده ان الممكن
اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز ان يكون بذلك الاعتبار موجدا للشيء
وانما هو بالقوة بحسب ذاته مع قطع ... العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا ولا
يندفع ذلك بما ذكره هنا ولا يخفى ان كلام ... بما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذي ذكرنا لكن فيه تطويل

وقد يقال لا مجال لما اعترض ايضا على المحشي بانه ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون مؤثرا
في الوجود اذ لا يمكن ان يكون شرطا او واسطة في الايجاد فلم لا يجوز ان يكون لبعض الحوادث قدرة واختيار في
الايجاد كما قدمنا مختارا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة ويكون ايجاد العالم الجسماني الحادث عن المبدأ
الاول القديم على سبيل الايجاب شرطا بما فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب
الفاضل المحشي بانه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها
وعدم الانتهاء الى موجد فتعطيلها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك الحوادث القديم في الازل
بلا ايجاب عالم العالم الجسماني وارادته القديمة شرطا ومرجحا لحدوثه من الموجب القديم في الوقت الذي هو اصلح
بحال الكائنات في علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل
عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شي اخر وارادته وبين ان يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحا لتعلق
الارادة في الازل بايجاد الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل عن العلم والارادة في الازل
عن ايجاد الفعل مع ان قدرته بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل
مع وجود الشرائط فلا بد من التسلسل وانت خبير بان التفرقة تحكم وتوضيحه انه لا شك ان اذا تعلق علمنا بمصلحة
شي في وقت وقدرنا على فعله واستجمع شرائط فالتخلف انما هو ان لم نفعل ذلك الشي في ذلك الوقت
واما قبله فلا على قياس ما نقل عن المحشي الدواني في هذا ان يكون الموجد لذلك الشي في الواقع
هو العبد والله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشيا هو الله تعالى ما ذكره المحشي فلا محيد عن ترجيح تاخير ايجاد
شي الى الوقت الذي تعلق ارادته تعالى بفعله فيه فيتوجه الكلام ولا يثبت اللزوم فتامل قوله والاجسام
المفارقة اه قال الفاضل المحشي هذا ناظر الى ما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء انا نعني بالفاعل
العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شي حتى يكون
في ذاته قوة بوجوده قال وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون
بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري تعالى للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء
التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ الحركة انتهى قوله والغرض من ذلك التقييد استلزام الحركة
كما يدعيه لانها وذلك لان مبدأ الحركة لا يفيد الوجود بل الفعل الموجود حتى يجب ان يكون مبدأ لما بالقوة

فان الحركة

فان الحركة بمعنى كون الشي بين المبدأ والمنتهى على ما استقر عليه راي المحصلين كمال لما بالقوة
من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية
بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وفعل اول وبه يتوصل الى كمال وفعل ثان هو الوصول الى الغاية لكن
ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهي حالة ما بين طرفي القوة ومحض الفعل ولذلك لا يكون
فاعلها المفرق الا نفسي فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما ان موضوعها ايضا يجب ان يكون كذلك واما
الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود لها البتة
بالفعل الا بالذهن هذا محصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة وبه يظهر معنى قول
المحقق هذا الابناء كون حركات العباد صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره لو تم لدل على ان فاعل
حركات العباد ايضا هو الله تعالى ولا استحالة في كلامهم كما زعم بعض الاعلام فاستقم كما امرت والفهم
بما رزقت انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل كلام الشيخ ههنا مما لا وجه له لان مراده ليس تعريف فاعل
الحركة بل ان المراد بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدأ الوجود مطلقا
وتقييد الشيخ في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاته بالمعنى الذي ذكره انما هو لاخراج الموضوع من تعريف
الفاعل من حيث هو موضوع والا فالفاعل الحركة من حيث هو فاعل لها داخل في الفاعل عنده
كما يظهر بالتامل في كلامه ما نقله وما لم ينقله فتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة
ليست امرا بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون فاعلها بيّنا عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التي
امر محقق في كل ان فرض في اثناء الحركة بالفعل نعم به يتوصل الى الكمال الاخر هو الوصول الى الغاية
بالقوة واذا كان امرا بالفعل فلا يجوز ان يكون فاعله امرا بالقوة على زعمه واما ثالثا فلانه
لا يجب ان يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة امرا مستندا فيجوز ان الملك ايضا فاعل لكل اخر
من الجواهر والاعراض المفارقة ايضا ان في كل منهما جهة قوة وجهة فعلية فتامل واما رابعا فلان
ما ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة
في الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا وجه لانكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن
اذ في شي من الذهن والخارج لا يمكن ان يوجد دفعة فلو ثبت الوجود على سبيل التدريج لما ثبت في الخارج
في الذهن

ولا فلا يعقل في الذهن ايضا نعم ما ذكره في الحركة التوسطية من كونها امرا بين صرافة القوة ومحوضة
الفعل لا يعقل في الحركة القطعية المتلبسة لكان وجه فانه قطعي بل لا معنى الا ما هي امر التي ذكره
عن الشيء يتوجه ولا يندفع بما ذكر وهيهنا كلام اخر يرد على المحشي وهو انه اذا جاز ان يكون حدوث
الحركة هو الممكن فلا يندفع حينئذ الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك الجزء القديم اختار بعد مدة وارادة
وعلمه الحركة في وقت معين وذلك جائز ويكون تلك الحركة شرطا لايجاب الواجب العالم على سبيل الايجاب
نعوذ بالله منه فلا ينفي اختيار الواجب كما ذكر هنا وقد حمل بعض الافاضل كلام المحشي هيهنا على دعوى
الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال وعدله المفارقة لذا الوجود لها لجناب المشترطها ما لا ان الاعراض
انها مجردة ولما الالة انهم عجلها لكن ما بين العقل يوجد وجعل قوله وهذا لا ينافي كون الحركات المتتالية
اشارة الى دفع كلام من يقول اذا كان التاثير الحادث من الله تعالى فالعباد مجبورون وتقريره انه لا يلزم
من عدم تاثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شان من العلة
للعدم والقوة فيه عدم كونهم موثرا فاعلين لافعالهم مع جزهم مع القدرة والاختيار من اجزاء العلة
التامة بمعنى انه لو لم يكن وسائطا لم يظهر تلك الافعال من العدم الى الاقتضاء الوجود وهذا القدر كاف
في كونهم غير مجبورين وهذا لا يرجع الى ما ذهب اليه الاشعري فانه يقول بانه لا ربط عقلي بين المكتسب
بل عادة الله جارية بان يتحقق افعال العباد عقيب ارادتهم وليست ارادتهم موثرة فيها
حتى قالوا ان النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط عقلي بالمقدمات والنتيجة بل بطريق جرت
عادة الله بفيضان النتيجة عقيب تلك المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو مخلوق له ان يعلم ان
شيئا ويقدر بارادته ويضع شيئا اخر بيده تحت هذا فانه لا اثر لوضع يده في تقدره وهذا يخالف ما ذكر من ان
ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة له وليس مجرد جري العادة فلا يتوجه على
المقالة ما توجه على الاشعري ولا يجد شرايطه دعوى الضرورة التي ادعاها الفخر في استناد افعالنا الينا اذ
معنى الاستناد والنقل غير اعطاء الوجود فانهم ولا شك ان هذا التوجيه مع حسن حمل محل تامل ما
بما ذكره في جواب لزوم كون العباد مجبورين مما يشكل تصحيحه لانه اذا كان افاضة الوجود من جانب
والارادة التي من العبد موجبة له هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة بفيض الوجود البتة فما

تقصير الممدوح فكيف يجوز معاقبة على ما لا مدخل له فيه اصلا هذا ولا يخفى انه لم يقل انه بان
من المبدا لان الاشكال وارد او يشكل دفعه على ما فصلنا في حواشينا على شرح المختصر لكن العقول
بذلك يصير اقوى فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشي ايضا لا يندفع بهذا التوجيه اذ لا شك
ان الممكن ان يختار بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة سواء كان موجبا للعالم او لا لا يلزم التخلف
ح فيجوز ان يكون تلك الحركة شرطا لايجاب الواجب العالم على ما ذكرنا فتدبر قوله تقرير الدليل الاول
لا يخفى ان هذا الدليل انما يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفي
الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاستجماع واجبا وبعده
ممتنعا وهو لا ينافي حدوث العالم الذي يرجع اليه معنى الاختيار الذي ذكره اذ لعل في وقت
الحدوث استجمع الشرايط ووجب الحدوث وقبله لم يستجمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدوره الا
بالنظر الى الارادة فيكون حال استجماع الشرايط حال تحقق الارادة والارادة لازمة للذات فيختص
فيستحيل الانفكاك عنه بالنظر الى الذات فيبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض الحواشي تكلف جدا
اذ لا يبقى الاستدلال المذكور حينئذ ولا في حاشية ما ذكره في الجواب لا يناسب هذا كما لا يخفى بل الجواب
ح ما افاده المحشي فيدفع فان قيل فتامل قال الفاضل العاصم المثبت بالدليل المذكور هو القدرة اللازمة
الحادث المختص بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم فانه لما قلم يلزم اثباته ونفيها
لازم لنفيه والتغير التسلسل انما يتعلق بمختص به لا بقدرة الباري تعالى كما لا يخفى انتهى وغيران
المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص مطلقا من المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة
بالمعنى المشهور نفي ذلك المعنى حتى يتكلف ويبين ان ايراد تلك الشبهة هيهنا بذلك الاعتبار الا ان يدعي
ان المدعي هيهنا وان كان اثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي لان بالدليل المذكور على ما قرره
الثم نفي القدرة بالمعنى المشهور ايضا فاثبت بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فاراد
الشبهة المذكورة بذلك الاعتبار الا انه يعني ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فانه وما ذكره
من عدم اختصاص تلك الشبهة بقدرة الباري تعالى كلام حق فلا تغفل قوله والمناسب الخ وذلك
لان لفظ الانضمام يشعر بزيادة الارادة مع انها عين الذات عند المتكلمين فالمناسب تبديله بالاقتضاء

وفي الحواشي القديمة حمل الانضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار وفيه تكلف وكان قول المحشي الثاني
لا يليق من جاز التأويل والفاضل العاصم ذكر ان المحشي لما زعم ان التعجب ان الارادة زائدة على
الذات عند المتكلمين كما سيقول فلذا لم يؤوله فتأمل **قوله** قلت لما كان الخ قال بعض المحشين ويمكن ان يقال
ايضا ان الوجود الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا لكون الواجب في جميع صفاته الكمالية فقد لا يكفي
في ايجاد الاثر ان المنع لا يصير متعلق الايجاد وفيه تأمل لان الوجود الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته فلا اثر لا بد
ان يقتضي العدم فان اقتضى العدم مطلقا يجب ان يكون معدوما دائما وان لا يلزم الانقلاب وان اقتضى
العدم في وقت فالامر في حد ذاته خلقية الوقت فلا بد من القول بقدم الزمان ونحو فلا حاجة الى التمسك
بما ذكرنا القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك
بكون الوجود الازلي للممكن ممتنعا لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت خاص
حتى يلزم ما ذكرت قلت فلا بد ان يثبت له دائما العدم الذي هو محال وبالجملة الممكن ان اقتضى
العدم بذاته من غير خلقية شيء آخر يجب ان يكون معدوما دائما بالعدم الذي هو مقتضاه
الا ان كان عدما مطلقا او عدما في وقت خاص فعدما في وقت خاص اي يجب ان يكون معدوما دائما في
ذلك الوقت والزمان وكذا ان كان المقتضي العدم قبل الوجود او بعيد لحين منه وان اقتضى العدم
بمد خلقية شيء آخر من وقت آخر وغيره فاذا لم يكن ذلك الوقت منه لا يقتضي العدم واستعد لا يجاد
الفاعل اياه فنقل الكلام الى ذلك الامر الآخر وينتهي الاشكال بحاله فان تمسك بقدم الزمان الموهوم
فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال ولا حاجة الى ما ذكره فتأمل **قوله** كما ان الاشارة اليه متعلق
بجميع ما ذكر في ذيل قلت وموقع الاشارة ما ذكره في شرح منفية بقوله واحتج على انه قادر حيث قال
بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو
ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فلا حاجة الى جعل اشارة
الى مجرد قوله ان معنى الايجاب بمعنى سلب الاختيار كما في بعض الحواشي وقريب مما ذكره الفاضل العا
فافهم **قوله** الا بل التحقيق فان القادر الى توضيح ان القادر هو الذي ان اراد الفعل فعل وصح
منه صدور الفعل لو امكن عدم صدوره لو اراده لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار

بلا

بلا اثر في الاختيار منه وقال الفاضل العاصم بل التحقيق ما ذكره ان الارادة موجبة لصدور الفعل
كاشف عنها انه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله فان القادر الخ دليل عدم
المنافاة وفيه اشعار الى تفسيري القدرة هيهنا بظهور التلازم الذي ادعاه المحقق بينهما والمحشي
فافهم انتهى وما ذكره في التعليل عليل جدا كما نرى والصحيح هو ما ذكرنا وقوله فان القادر على ما ذكرنا
تعليل الحكم من عدم المنافاة والمحقق كما لا يخفى ثم لا يخفى ان من كلام الشارح هيهنا انما يظهر ان المراد
من التفسيرين واحد وان المراد صحة الفعل والترك لانه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيرجع
الى التفسير الآخر لان بين ظاهرهما تلازما كما هو ظاهر من ما ادعاه المحشي هناك فافهم وقد بينا وجه
التلازم هناك فتذكر وقال السيد الشريف في المواقف في تعليل قول مصنفه بل التحقيق لا اثر
لعنوان الوجوب بالاختيار في الاختيار وفيه تأمل يظهر بالتأمل فتأمل **قوله** لقائل ان يقول الخ
الظاهر ان هذا الايراد هو الايراد السابق بعينه كما يشهد به قوله والحاصل وانما اعاده هيهنا
لزيادة التوضيح وللاشارة الى ان ما عنيه المصنف لا ينافي في القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء ولايراد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت الخ
وح فمراده بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقا
المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير الآخر وان الحكماء
به صرحوا بالنظر الى الذات من حيث هو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة وان كانت عين الذات
هذا وقال الفاضل العاصم يعني ان المتكلم لما لم يكتف في قدرة الباري تعالى بالتفسير المذكور
للمتكلمين عند الحكماء بل قال هي عبارة عن كونه بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى
فلا يمكنه القول بان صدور الفعل لاجرة بالنظر الى الارادة والعلم الزائدين على الذات الازليين
القديمين ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله الحكيم فالوجوب بالاختيار على اختياره لا انه
تحقق الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين هذا الايراد وما في الحاشية السابقة
ظاهر لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تأمل لان المتكلمين فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك
كما نقله الحكماء وهو يرجع الى التفسير الآخر ولا غبار عليه وليس في كلامهم معنى آخر للقدرة

لاما ذكره هذا الفاضل ولا غيره لكن المحشي حمل الآخر منهما على امتناع الانفكاك فيكون القدرة
المقابلة مختصة بالمليين وح فان كان المراد ان القدرة بذلك المعنى الذي اخذه المحشي
بنافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات فهو الايجاد السابق بعينه وان كان امرا زائدا فلا وجه له
وبالجملة كون هذا الايجاد غير الايجاد السابق غير لازم لا بد من البيان فانا لا نجوز وجود ايجادين هاهنا
غيرانه حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بل بحسب الايجاد والارادة التي هي عين الذات فتامل وقوله
بل اذ التدين القديمين ايضا كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي من ان التقييد
بعدم زيادة الارادة ليس بشي اذ على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم المنافي المذكور وفيه تامل
لانه على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائل
بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال لانه لا يقول بالوجوب فالايجاد مختص بالقائلين
بالعينية كما ذكره المحشي وهو ظاهر اعلم ان بعض المحققين فرع على ما ذكر ان الوجوب بالاختيار لا
المحال الاباني الاختيار انه ح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة
سواء كان لا الايجاد انما هو الاوان خير بعدم وعقد اذ لم يتنبع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما
تشنيع من تشنيع لزعمه انهم قائلون بالايجاب بالمعنى الآخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله
عيانا بالله من قبيل افعال الطبايع والتشنيع في موقعه لكن الكلام في منشأ الزعم هذا
ثم قال ذلك المحقق واما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة
الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان دائما او لا
فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة هو ما هو مقابل الفعل ووحدة الزمان فالفعل بعين وقت ان
فالترك الذي يفرض بدل زمان الفعل هو المقابل للفعل الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان
فالفعل اذا وجب في وقت ما لم يمكن ان يكون فاعلا بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك فيه
فالقول بالاختيار بهذا المعنى ايطال الاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل الترك لعدم
قوله بالوجوب فعنده الفاعل مختار وان كان العالم قديما ففيه هذا يرجع النزاع في الايجاب
والاختيار الى ما اوسع حد وشالا فرق فقد فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا

بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا المعنى وفيه تامل اذ فان مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس
الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا لا الامكان الوقوعي على زعمه ثم بعد حمله على الامكان
الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في وقتين وان كان متعلقا حتى لا يلزم ما ذكره وكيف حمل القدرة
الواقعة في كلام المتكلمين فالمبينة وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري
حتى اذا ان يطرح ما اريد فنظر خلف قاف قوله عن تعلقها بالمراد يعني وقوع متعلقها ووجود
مرادها الا انه قائل بحدوث التعلق كما هو مذهبهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل بحدوث الفعل في
الذي هو المراد هكذا افاده الفاضل الكاشي قوله ايراد تحقيق شان ما تقرير يعني على الشارح بان ما ذكره كلام
محل غريب الورود لاعتراض المذكور عليه والتحقيق الثاني عنده هو ما سيذكره في آخر هذه الحاشية بقوله اول
تقريرا الاشارة اليه وقد اشار اليه في الحاشية السابقة بقوله قلت اه وقال لا لزوم اجتماع علل
يلزم التخلف ايضا كما ظهر مما سبق فتذكر قوله قلت تخلف المعلول عن علته اه فان قلت ففي هذا علة
الحادث لا يكون موجودا الا في آن وجد المعلول فيه اذ لو وجد قبله ايضا يلزم التخلف مع التخلل البتة
وح علة تلك العلة ايضا يجب ان يكون موجودة في ذلك الآن اذ لو وجد قبله بالزمان يلزم التخلف وبالآخرة
تالي الآن الآخر فلزم اذ بعد ما وجد الغير المتناهية في الآن المفروض ودفعا المحذور ورد اليه العقل كما يحكم بامتناع
التخلف فكذلك يحكم بامتناع تحقق الغير المتناهية وان العبد بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا في ذلك الآن
الاول وتجويز الثاني مما لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الى انهم ينسبوا بان مرتبة الوجود غير قار الذات كالحركة
يكون تمام تحققها بانقضائها ويكون هو شرط الوجود الحادث ومعناه يجب ان يكون آن انقضائها
هو آن اول وجود الحادث وكل قطعة يفرض من ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى سابقة عليها يكون
لها علة ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فعند وجود القطعة الاولى يجب وجود قطعة الثانية بتمامها اذ كل
جزء يفرض من القطعة الثانية لعل وجود الجزء السابق عليه شرط الوجود ومعدله فالم يوجد لا يوجد فلم
يوجد القطعة الثانية بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتامل فان قيل الكل لا يحتاج الى علة في البقاء
الى العقل الحدث لكل يحتاج اليها في البقاء فكيف يتقدم عليه علته قيل انما يحتاج في العلية الوجود الى

معناه الفعل في وقت ... ذلك الوقت ان المراد بالتركيب قولهم صحة الفعل والترك

جميع ما يتوقف عليه ابتدا وجوده فتدبر **قوله** انما تخلف المعلة التامة ازا قال الفاضل المحشي كانت حجي
بازاء ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان الباري تعالى موجود قبل وجود العالم زمانا موهوم
عدم التطبيق لا يجري فيه شيء من الكتاب والمنفى قال ينما اليه رجال من اثبات واختصا بالجسمانيات وعدم
معقولية قبلها كما عليه المحققون منهم فكلا انتهى ولانت خبير بان فيهما كلامين احدهما انه لم يقل وجود
العالم قبل زمانا لا موجود ولا موهوم فلا يلزم التخلف وقد ظهر مما في تضاعيف ما كلماته السابقة فتذكر وثانيهما
انه لم يبق بناء التخلف انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود او موهوم لم يوجد المعلول فيه وفيه
بعد تسليم صحة كونه زمانا موهوما اي زمان فيه انه على هذا يلزم تخلف عدم الحادث مثلا في اليوم وان تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده
لكونه زمانا موهوما ومن الزمان الماضي فتفطن **قوله** بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح قال الفاضل المحشي انما الى ان تخالف
تخلف العلة التامة عن المعلول ليس بالذات بل من حيث انه يستلزم الترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم له لم يمتنع جواز
كما يقول الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا يجامع تخلف المعلول عن العلة التامة فانما الاتصال الذي ما هو صحيح لجانبية التامة عليه
في هذا الكلام نشر وكانه تعقيب الجواب عن اصل الايراد انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه محالية تخلف العلة التامة
ليست بل لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح بل الترجيح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وثانيا فلان قوله في تضمين الترجيح كما
وقع في النسخة التي عندنا مفعول فلا يجوزه مثل هذا المحقق وما نقله عن الكتاب وما ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف
عن العلة التامة وتخلف العلة التامة عن المعلول فلم يبق منها محالا اذا نظر فقد يطلق العلة التامة على ما يتم
عليه الفاعل وتخلف العلة التامة عن المعلول مستلزم للترجيح بلا مرجح وعند العلم بالاصلح لا يتأتى جوازه بل انما
مقتضاه ان العلة ليست بتامة بل الوقت وبعد تحقق الوقت لا يختلف فلم يلزم التخلف العلة التامة عن المعلول
لا ان لازم تخلف المذكور على وجه غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل وظهر من كلام المحقق لوازم ما تقدم
بقي ان التزم بمثل الكلام في الوقت ويبقى الاشكال فتذكر فظهر ان هذا التحقيق ايضا ما ينبغي ان يطرح
خلف فافهم **قوله** فان قيل لا يناسب الا مذهب اما الغبار الاول فلان قوله بان يريد الفعل منها الاول
وجه في الفعل يدل على الايجاب والذي كلاهما لا يناسب مذهب المتكلم ولا الاشعري واما الغبار الثانية فظاهر ان عدم
مناسبتها لمذهب المتكلم اذ لفظ الانضمام مشعر بالزيادة واما عدم مناسبتها لمذهب الاشعري فمعروف والقول

بان المقتضى

بان المقتضى الاستجماع للفعل انضمام الارادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل المحشي تامل فتامل
ويمكن ان يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب الا ذلك المذهب لان كلا منهما كذا فافهم
قوله بان يريد الفعل ايجابا فقد حذف لفظ المشعر باذكره ما فيه قولنا يعني النظر الى الارادة الذاتية انما
الى العينية فانظر **قوله** فانه يريد على انه اعتقاده قال بعض الفضلا مشعر ان كلام الشارح لا يطابق
ما فعله المحشي فانظر وجه تقديم تسليم انه يدل على انه اعتقاده وتكون الارادة عند المتكلم فالسامع في العبارة
الشرط الحادثة لانها البتة انتهى ويمكن دفع ما ذكره اجماليا في بعض الحواشي من انه قد حكم المصنف في الاول
بانه قديم في الوجود سوى ما فيه فلو كانت الارادة زائدة على الذات عند المصنف على الفرض يكون حادثا مع
البتة فتدبر **قوله** قال الشارح في شرح الاشارات ان الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذاهب تحقيقا ان
المذهب هذا انا فهم **قوله** المعتزلة الذين لا يقولون قال الفاضل المحشي عدم الاعتراض بتجدد لا يريد ان
الاشعري يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى علة انقطاعها عن الارادة وتخصيصه بقدر من الزمان عنده
يقول مع قولهم الخ والحاصل ان هؤلاء افترقوا فيها بعضهم يقولون هي كونه صحيح الايقاع اصلح والبعض
وطائفة منهم يقولون بوجود الاصلح عليه كما المشهور بما سيصرح به هذا المحقق من الاخرى كما التزم به
وغيره من القدماء كما نقل المحقق من شرح الاشارات وبعضهم يقول هي استناع الضد في قبل ذلك الوقت
كالكعبي ثم المحقق يقول فيذهب قول الاولى من الاول والثاني واحد بناء على ان المراد بالاستناع الامتنا
بالغير وبقي العالم في الازل غير ممتنع بالذات وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل والا لم يكن الحادث
دليل القدرة ولا احتياج الى الارادة المخصصة فتامل انتهى ولا يذهب عليك انه خلط بين وجوب الاصلح
بالمعنى المراد فيما سيجيء الى هذا المقصد ايضا بان يمتنع تركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد هاهنا
ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من شرح الاشارات من ان هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية
دون الوجوب المراد منه المعنى الثاني كما لا يخفى بالجملة لا ربط لوجوب الاصلح بالمعنى الذي يجيء بهذا المقا
ام وهو ظاهر فالحق في توجيه كلام المحشي ان يقول مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه يعني كونه ممتنع
العدم بناء على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما

نحمل عن المص وهو ما نقلناه انفا فوقع بين العبارتين مختلف اذ هؤلاء يقولون بصدوره
في ذلك الوقت على سبيل الاولوية وهؤلاء على سبيل الوجوب واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار
المص حيث بمعتقدات انه ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه المحشي ايضا في الحاشية السابقة فوقع بين
العبارتين واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير انفس قال بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن الظاهر انهم لم يريدوا ما للمص
بالامتناع الامتناع بالغير الامتناع لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا احداث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لفاصل كالامر كما تراه ان بعضهم يشكوا بكون بعض الاوقات اصلح للصدور في نفي
في وجود شيء بالاولوية يقول بصلوحها وهو ممن يوجب يقول به وبعضهم يقولون ان صدور الفعل
في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت وح لا مجال للتوهم بجمع
العبارتين الى شيء واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المص في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية
لكن كما قال البيت ما يعتمد عليه ولا يتطرق الخلل اليه كما يظهر للناظر مع الاطلاع على ما ذكرنا
عليك في الحاشية السابقة فتأمل وكذا الطريقة الاولى لا يكون كما الا بالتزام التسلسل على
ما ذكر فتذكر قوله ولبعد ان مختار المص هذا لا يوافق لظواهرها ذكر من الاستحسن في العلم
من ان الشيء محدث زمان علم الله بالشيء سابق على ما دل عليه الدليل لا يكون الا المراد منه علم الله
على ما قاده وايضا اما ما اراد في غير ذلك من الاخبار الشيء الا ان يكون المراد بالشيء تعلقها ويجب
ان يكون المراد بالارادة في حقه تعالى هو احداث على ما ورد عن العالم ان الارادة من الله تعالى
هو احداث الا غير فلا يقع لا منافاة والعلم عند اهل الذكر ثم واما ما ذكره الفاضل العاملي
من حدوث الارادة فالاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون القديم هو الاولى وهي الارادة المتعلقة بخلق
الفعل بوجود العالم جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة من
واما ميل بعينه فلا يرجع الى محصول بل التأمل يقتضي في القول بالاجمالي والتفصيلي في علمه انه
يحكم بوجوده عدمه على التفصيل في الازل واشار بقوله الى تقرير الدليل الثاني الى الاختلاف كون

هذا الدليل

هذا الدليل وما بعده دالا على نفي القدرة بالمعنى المشهور لا بما ذكره المحشي وايضا لا اختصاص لما نقل
البارع مثله لما تنفي قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظاهر ان هذا الدليل انما ينهض على من قال ان نسبة القدرة
الى الطرفين سواء كالمص والمعتزلة واما الاشاعرة القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل
المحقق الدواني ويمكن الجواب كما قال الفاضل انما هذا الالزام بناء على الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة
واما لو كان بناء على الوجوب اللاحق المعتبر الضرورة بشرط المحمول كما هو شرط الشيء فلا اشتباه بالجواب
بان صحة وجوده بالنظر الى الغير لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل القادر وكذلك العدم ثم هذا الدليل لو اريد
بالشبهة في القدرة المطلقة ولو كان الغرض الاحتجاج على مختار المص من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كان في
الازل او تعلقها بالطرفين ويتقدم الفعل فجوابه ان فيها تشكيك في تعلقها بالطرفين وان الشبهة لا ينهض على
نفي القدرة المطلقة بما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه مثلا بالقدرة المتعلقة
بالطرفين فقوله هذا الدليل بالشبهة في القدرة المطلقة لكن على ما ينفي مما ذكره من انه تعالى قادر
كون الغرض في القدرة المتعلقة بالطرفين محل تأمل فتفكر قوله على اختيار كل من شقي الترديد فان بعض المحققين
لا يخفى ان جواب المص ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر لما
عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود
نختار انها مستمرة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم نختار
انها مستمرة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا
يمكن تحققها الا في زمنين لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خاليا من كلا الطرفين نحو الكلي
وعدم تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا فيما قد تراه وفيه تأمل اذ لا شك ان مراد المص من القدرة
انما هو القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا يقول بها وانه لا حاجة في الجواب الى
ما ذكره كما مر انفا ولا شك ايضا انه يحتمله بكون التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن
من الوجود في زمان ومن العدم في زمان اخر كما زعم السيد المحشي ويشنع عليه هذا المحقق فصرح في مواضع
على انه وصل عليه في حال العدم انه قادر على الايجاد في الحال في الاستقبال لا على الوجود فقط وكذا في الحال

بكونه قادرا على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على العدم الآن اذ التقدير انه على هذا الشق على القائلة ولو حمل
قوله مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال لم يكن فيها
من كلا الطرفين الخ يرد عليه ان الامر في كل حال كذلك فانه يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه بدلا
ليس الا فيتم ويتضح ما يورده المحشي من انه يحتاج الى الجواب الذي ذكره في طول المسألة وهذا المحقق يعترف
هذا الايراد فتامل **قوله** وليعلم ان التكليف الخ قال الفاضل اما هذا البحث وان سبق شرحها في بحث
القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكر ههنا تمهيدا للتوجيه الذي باثره قول الشيخ الاشعري بان
القدرة على الفعل لا يتحقق قبل الفعل على ما يجيء في اخر هذه الحاشية ايضا وانت خبير بان حمل ما التي
رد القول الاشعري المشهور المذكور سابقا لا يحتاج الى الاعادة هذا التفصيل ههنا فلا وجه له بعد ان اعاد
هذا التفصيل ههنا لبيان تحقق المذهب الثالث عبارة التي نافي عن الحل عليه فاتم **قوله** اي القدرة الا
والناس كلام الشيخ بان الحيطة النزاع في حال القدرة حينئذ يستدل على كون القدرة صفة قديمة بدليل
وهو انه لا لزم احد المحالين بعد قدم العالم او حدوث قدرة الله تم لكن الشيخ اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة
الحادثة كما ذكر تاويل كلامهم وتعصب جانبهم اذ الكلام لهم يجري في قدرة الله تعالى ايضا هذا وقال
الفاضل المحشي ان النزاع كما يظهر من تتبع شارح المقاصد مخصوص في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة لا
حادث عند الاشعرية فيكون تسليم الثاني وضع محال النزاع لكن قال شارح المواقف وحجة القدرة بامتناع القدرة
باباه البداهة ايضا ولا يذهب عليك انه لو كان الجواب بالنسبة المتعلقة ما هو الظاهر فلا معقل نسبة القول بكونها
متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب حمل النزاع على اللفظ وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها من شارح
كما لا يخفى ولو كان المراد معنى اخر فانما يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه لو كان النزاع في القدرة الحادثة
على ما ذكره المحشي فكلام الشيخ ههنا على هذه المسألة ونقاء على الاشعري كما سيذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده
بعض الفضلاء **قوله** فلا وجه يحتج قال الفاضل الطاهر ان ذلك النزاع النزاع في ان القدرة الواحدة
هل يتعلق بالطرفين ام لا في قال يتعلق بها نقول بتعلقها بالطرفين كما هو الحق وهذا مما يستفاد
من كلام الشيخ في مبحث الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجوب مع الفعل يمكن ان يقول بتعلقها بالطرفين

يعني حاصل الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما بالاختيار
ثم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بهما بالفعل وهذا مما لا يمكن القول به مع
تقدم القدرة ايضا وهو ظاهر ويمكن ان يقال المراد ان مثار النزاعين ومبناهما واحد وهو فعل الله
وجهانا فتامل **قوله** لكنه غير واقع بالاتفاق مع ان من الاشاعرة من ذهب الى وقوعه وهو احد
قولي الشيخ الاشعري كما يظهر مما علقناه على حواشي المختصر **قوله** والثاني هو ان القدرة اه قال الفاضل
العامري هذا توجيه ذكره الشارح لقول الشيخ وللشافعي ومن الظاهر انه لا يناسب ما هو من حال الاشعري
البقاء كنه الى علة الوجود وكونها شرطا لاستعداد القابل اقول الاولى ان يحمل الدليل مبنيا على
قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال الوجود ولا يذهب عليك
انه لا يرتبط ليست الشعار ههنا اذ النزاع في حال الوجود اي الحدوث ولئن سلم انه في حال الوجود
كما ذكره فلا وجه لما اورده بل لا يرد على هذا الدليل شيء فضلا عما اورده المحشي هنا ثم قال الفاضل
توجيه بانه يجب كون مع الفعل بناء في معنى معنا ومعناها الذي هو التمكن من الفعل والترك
القضية حقيقة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك ايضا الوجه ان كونها
في الحالين واحدة وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره في كلا النزاعين فتامل ايضا وقد
ظهر حاله بما ذكر في الحاشية السابقة **قوله** تكليف الكافر في حال الايقاع بالايمان في ثاني الحال وانما
انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم انه اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوهم
ان يجري التكليف لو كان قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ان الكافر في زمانه
مكلف متلبس بالاسلام بلا من كفره غير متعلق في هذا الآن وما ثم بناء على الى الآن الاخر
اسهى والتيح محال لكن يرد ههنا شيء اخر وهو انه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة
فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فما شيء الفضلاء اسافا الخفية الجواب اذ ذكره المحشي
بقوله ويمكن دفع هذا الايراد الخ وربما قررنا ظهر انه لو اكتفى المعترض بالشق الاول من الترديد
الذي ذكره لكفى واندفع عنه الملاحة التي اوردها المحشي فافهم ويمكن ان يقال ان يورد ويحقق
هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام في اول زمان بلوغه والتزامه مشكل

اذ لا تكليف عليه هنا يكون بايقاع الفعل في ثاني الحال ففي اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا
بالاسلام فيه بل في ثاني الحال ولا تكليف قبل البلوغ حتى يكون مكلفا بالاسلام في اول زمان البلوغ
اللهم الا ان يسلم ذلك ويقال انه قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف ثم لا يجوز التكليف التنجيزي فتدبر
ويمكن ان يقال الاية انه سبحانه ان ثم زمان عدم البلوغ لا يمكن فرضا ان لا يتصل الا بالان [illegible]
فيتدرج بين الان المفروض زمان مع فرض الان فرضية زمان البلوغ ووقع التكليف فيها بفعل
الاسلام قبله فلم يتحقق ان لم يكن مكلفا بالاسلام فيه فلو كان لزمان البلوغ ان اول لزم ان يكون
مكلفا بالاسلام فيه [illegible] زمان البلوغ ان كان هو الان الحد المشترك بين زمان
البلوغ وعدمه [illegible] الاسلام فيها اصلا [illegible] ان يكون الاسلام فيه فلا يلزم ان يكون
وان كان هو قطعة من الزمان التي هي ابتداء البلوغ اولا [illegible] للفرض فيها [illegible] تحقق
التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف في الاسلام [illegible] قوله ويمكن
دفع هذا الايراد الخ توجيهه انه يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحية تعلق القدرة به بان يكون
بحيث اذا تعلق وقع مقارنا للقدرة ولا شك في تحقق هذا المعنى حال العدم ولم يثبت المقدورية بالفعل
حين وجود الاشتغال ولا يخفى ان هذا جواب حسن وما اورد عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين مما
لا يستحق الايراد ولا يليق لاجله اضاعة المداد [illegible] ما ذكره الفاضل المحشي ان مع كون شرط تعلق
التكليف بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة محل تامل ولا يخفى ايضا ان هذا دفع للايراد بتغيير الجواب
الى الالتزام ان التكليف متوجه في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال الذي هو التكليف بايقاع الفعل فيه لا
ايضا انه في ثاني العدم يكون الفعل مقدورا بالمعنى المذكور اذ لو كان الفعل في هذا الزمان لوقع
مقارنا للقدرة والحاصل ان في ثاني العدم كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا
هذا الامكان نعم شرط العدم ليس بممكن والكلام فيه فتدبر واما قوله على ان الحق على ما [illegible]
الواقع هو اختيار الشق الثاني والفاضل المحشي قال الحق في [illegible] هذا الجواب لا [illegible] ثم ان شرط تعلق
التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى يتأتى الينا [illegible] ويترتب التاخر هو المقدورية
على تقدير الامتناع [illegible]

موته وكلوا من كل التكاليف بالايمان الى اخر الحديث وفعلية مقدور وتيسير على الذي يمكن استمراره
في حال الايمان ايضا ولا سيما فانا بنينا على جواز تحصيل الحاصل بتحصيل التحصيل وجواز التكليف
به ثم قال الفاضل على ما قررت قوله على ان الحق الخ [illegible] باختيار الشق الثاني [illegible]
الكفر بالايمان كما قد يتوهم مع ان الاشتراك قوله الموقت [illegible] لم استمر وكذا وان تبدل فلذا
وتقسيم الحكم بحسب الواقع لا استحقاقا [illegible] باختيار ما عدا الشق الثاني [illegible] ولا يخفى
ان ما ذكره في توجيه كلام المحشي لكن قوله مع ان الاشتراك الخ كما ترى فتامل قوله لانا نقول
الابتداء انما يكون الى الانتهاء عليك ان هذا يدل على ان مراد المحشي من العلاوة [illegible]
الفاضل المحشي لا ان يكون جوابا ثانيا باختيار ان التكليف انما هو في حال الفعل ولا ينبغي تحصيل الحاصل
الى انه يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال ان الابتداء انما هو في انه الحد
لا الاستمرار فافهم قوله والحق ان النزاع المذكور لفظي هذا هو الحق التحقيقي وقد جعل
بعض الافاضل النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال الاشعري مذهب الاشاعرة القائلة بان تعلق
ارادة الله بفعل العبد علة لصدوره عنه بعد ان تمكن للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل
المعتزلة القائلة بان العبد قادر على الافعال قبل ان تعلق الارادة وسائر الشرائط [illegible] انه
لو اراد احد طرفي المقدور مع سائر الشرائط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر [illegible]
او لم يصدر [illegible] على انه يكفي للناقض فيها ان القدرة الكاملة لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل
واي دليل على وجود مقارنتها له هذا وقريب منه ما ذكره الفاضل المحشي في جعل النزاع
وفيما فيه وقد جعل بعض المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون افعال العباد بقدرتهم ام لا
لكن حمل التقدم والمعية على الذاتي كالزماني يخص قول الاشعري ان القدرة مع الفعل اي معه بالذات
كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا امكن الاخذ
قوله كان متحققا قبل الفعل ويكون ايضا متعلقها بالطرفين على السواء قوله والكسب في
الكسب الاتباع على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده بعض المحققين من ان جميع هذا التفصيل
انما يتم على مذهب المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد لا مذهب الاشعري فانهم لا يقولون

بتأثيره فقد تمّ في أصل الأمر فلا يكون قد تمّ مبدأ التأثير أصلاً فتأمل قوله لم يتحقق إلا مع الفعل
وإلا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلقاً إلا بالطرف الواقع وهو ظ واعلم أنه قد روى ثقة الإسلام ره
في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله ع فيما أن العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل إذا فعلوا
ذلك الفعل وأنه ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان
مستطيعاً ولعله يحمل الاستطاعة فيهما على ما ذكره المحشي من القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير
فلا إشكال هنا مع ما فيهما من ضعف السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد
بسند صحيح عن الصادق ع أنه قال لا يكون العبد فاعلاً ولا متحركاً إلا والاستطاعة معه من الله عز وجل
وإنما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفاً للفعل إلا مستطيعاً
إلى غير ذلك من الأخبار وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن للجمع بين هذه الأخبار والله تعالى ورسوله
وأهل الذكر ع أعلم قوله وأيضاً لو كان الدليل الثاني الخ يمكن أن يكون مراد المستدل أن القدرة
يلزم معها كونها محتاجاً إليها في الجملة وعند حصول الفعل لا حاجة إليها فلو لم يتقدم على الفعل
لم يكن حاجة إليها أصلاً وحينئذ تحققها وقت الفعل أيضاً لكن لم يكن حاجة إليها إلا أنه يلزم كونها محتاجاً
إليها في جميع أوقات حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج إليها وقت الفعل عدم حصولها فيه فتأمل
قوله ولذا قال ويمكن اجتماع الخ يعني أن اختيار المص في نحو الأمر يعني التقرير أن القدرة على الاستقبال
مع العدم في الحال إنما يشعر باعتقاده أنه في حال حصول الأثر لا قدرة عليه وإلا لكان ينبغي أن يذكر أيضاً
في الجواب أنه لا امتناع في اجتماع القدرة على شيء مع عدمه كما ذكره المحشي سابقاً فافهم وعدم مساعدة
ولم يكن لهذا التوجيه كما ترى باعتبار أن حكمه بالإمكان مشعر بأنه تحقق القدرة على نحو آخر أيضاً وما
إلا باجتماعه مع الوجود وإلا لكان المناسب أن يقول لو القدرة على المستقبل يكون مع العدم في الحال
بل في الإمكان ولا يخفى وهن هذا إذ الظ كما حكم به الوجدان أن لفظ الإمكان هيهنا مقابل لما ذكره
المستدل أنه لا يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لأن هذا مشعر بأن الخصم
قائل بأن القدرة توجد من الوجود ولكن لا يقول بأنها تجتمع مع العدم في الحال والحال أن
القائل المذكور ينفي القدرة رأساً انتهى ولا يخفى بعده وضعفه قوله ولا دلالة في توجيهه الخ

بجعل وجهاً أحدهما أن يجعل جواباً لقول الأشعري أن القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي لا يتحقق
قبل الفعل مع العدم لأن في وقت العدم تحقق شرائط التأثير في العدم فلا قدرة على الوجود
فالقدرة على الوجود لا يكون إلا حين الوجود وكذا الحال في القدرة على العدم فأجاب بأن القدرة
على الفعل المستقبل متحققة في الحال وهذا لا ينافي تحقق شرائط التأثير في العدم في الحال نعم لو تحقق
شرائط التأثير في العدم في الاستقبال لما تحقق القدرة عليه فيه فلا يرد على الأشعري أن القدرة لا يتحقق قبل
الفعل إلا لمن أنكر القدرة مطروح بل تمّ لفظ الإمكان ولا يخفى أنه يتوجه على هذا ما نقلنا سابقاً عن بعض الفضلاء
من أنه لا وجه لأن هذا في بحث قدرة الله تعـ وثانيهما أن يجعل هذا جواباً لمن أبطل تحقق القدرة
قبل الفعل مط بعين ما ذكره من الوجه ويحمل قول المحشي فهذا رد على الأشعري على أنه يظهر من هذا
الرد أن قول الأشعري أيضاً لا أنه يكونه رداً على الأشعري فمطروح فلا يرد ما ذكر لكن يرد على الوجهين
أنه لا وجه للإعادة هنا مع سبقه في الاعتراض وثالثها أن يقول أن هذا جواب لمن أنكر القدرة الذاتية
بناء على ما تقرر عند الأشاعرة أن القدرة لا يكون قبل الفعل فأجاب المص بأنه يرد مذهب الأشعري كما
سبق في الاعتراض حجة بعضهم وحسنه هذا التكلف يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى لكن ظ عبارة
المص يأبى عن توجيه أيضاً كما لا يخفى على من له دربة بأساليب الكلام ورابعها أن يكون جواباً
لمن أنكر القدرة الأزلية لكون لا يكون بناء على ما تقرر أن القدرة لا يكون قبل الفعل بل يكون نظر
إلى الاستدلال عليه بما ذكر ناس أنه في وقت العدم يتحقق شرائط التأثير فأجاب المص عنه برد هذا
الاستدلال على ما ذكر وهذا أقرب الوجوه فتدبر وقال المحشي المدقق بعض الأفاضل فالأولى أن يوجه
أن كلام المص هنا رد على الأشعري الذي يقول بأن القدرة الحادثة لا يجتمع مع عدم الفعل أي في زمان
عدمه بل يوجد مع الفعل وحاصل هذا القول أن العدم لا يجوز أن يكون متعلقاً للقدرة لأنه
أزلي والأزلي لا يكون مقدوراً وأيضاً يكون نفياً محضاً والنفي لا يقبل التأثير فأجاب المص بأنه يمكن
اجتماع القدرة مع العدم بأن يتعلق في زمان عدم الفعل بإيجاده في الزمان المستقبل فلا محذور
ولا يلزم من هذا كون العدم أثراً للقدرة انتهى وما حصله منه أن قول الأشعري لم يتمسك به أحد منهم
بل لهم أدلة أخرى كما سبق في الاعتراض وأيضاً الظ أنهم لم يخصصوا قولهم بأن القدرة مع الفعل بالفعل

بل لزعمهم ان القدرة على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك ولا يعقل تقدم القدرة على شيء
ثم كون العدم مقدورا لم لا نزاع آخر بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا النزاع هذا ثم يرد على ما ذكره
ما ادري ناصر الاجلادين على الوجه الاول فتامل قوله لان نسبة القدرة الى الطرفين سواء هذا انما
بناء على مذهب الحكماء والمعتزلة او يكون المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان
القدرة الواحدة بالشخص هل يتعلق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص
فيستقيم هذا على المذهبين كما افاده الفاضل المحشي قوله ولا شيء من الازلي باثر القادر كما هو
بين المتكلمين وقد يجيء في بحث الامور العامة فيكون الازلي عليهم ولا ينتقض على غيرهم على انه يتوجه هو الحق
هذا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الدليل ايضا انما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور والا فله ان لا يختص ايضا
بقدرة الله ثم تذكر واما حمل على ان الازلي لا يكون اثر القادر بالقدرة التي تنازع فيها للزوم
حدوث الفعل الى ما به يصح انفكاك الفاعل عن كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي ظ لعل القائل المتقدم الازلي على
يمكن ان [illegible] قطعا [illegible] ان [illegible] تقدير [illegible] عدمه انما هو في الموجود ادهو ظ ويمكن ان
عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة بوجه اخر وهو انه لو [illegible] ازالها لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا
قبل تاثير القدرة والمحشي انما حمل على هذا الوجه كما يشير اليه وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظ
انه يلغو ذكر الازلية في الاستدلال محل تامل اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل تاثير القدرة
فذكر الازلية لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري الا في القدرة الحادثة دون القديمة
في القدرة هيهنا ان العدم ليس بمتحقق قبلها فتدبر واما ما ذكره بعض الفضلاء من التشديد على ان
الجواهر الحادثة لا يكون مقدورا له تعالى اذ عدمها ازلي فقيد ان عدمها وان كان ازليا لكنه
كان بقدرته تعالى وكان هذا انما [illegible] الشيء مقدورا فتامل قوله فقد اشار الى انه ليس الخ لعله ظ
كلام الشارح هيهنا اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين والحال ان ظاهره لا ينطبق الا على الجواب عن الثاني
فاشار المحشي الى توجيهه بحيث يكون اشارة الى الجواب عن الاول ايضا وخلاصته ان الذي تعلق
[illegible] النفي هو احد طرفي القدرة هو عدم [illegible] الا [illegible] وعدم الفعل ليس بعدم
وتحقق العدم قبل القدرة انما ينافي في [illegible] العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور

هذا الدليل

لان القادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان فعل فلا يستمر فتح جعل عبارة الشارح اشارة الى الجواب
ايضا لكن هذا انما ينتظم [illegible] اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه الاخر الذي ذكرناه دون
الوجهين الاولين هذا وقال الفاضل المحشي ان قيل عدم الفعل ايضا لا يستند الى شيء ولا وجود له في الخارج
فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عمن شانه ان يكون فاعلا لا بد له من سبب ويمكن ان يكون
سببا ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا ولا [illegible] فيه اشتى وفيه بحث
اما اولا فلانه [illegible] اذا كان عدم الفعل ايضا [illegible] كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة
به لكونه حاصلا قبله وظ ان ما ذكره في الجواب ليس في مقابلة واما ثانيا فلان [illegible] ذكره يجري في العدم
ايضا لانه يقول عدم الشيء الذي من شانه الوجود لا بد له من سبب فالعدول الى عدم الفعل لا وجه له عن العدم
فتامل فالحق في الجواب [illegible] انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل بل المراد انه لا يتعلق
القدرة بنفس العدم حتى يلزم تحقق [illegible] قبلها ينافي في ذلك بل انه يتعلق بعدم الفعل وابقاء
العدم بحاله فالعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار وبالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء العدم
ليكون مستمرا وهو مقدور على ما هو المشهور في الجواب عن هذا الدليل ان العدم مقدور باعتبار استمراره
لا انه فرق بين عدم الفعل ونفس العدم في امكان تعلق القدرة باحدهما دون الاخر فتامل قوله
وتحقق العدم قبل القدرة [illegible] ان هذا في القدرة الحادثة واما في القديمة فلا الا ان يقال
حدوث [illegible] ولم يجعل العدم الازلي مستندا اليها فيجري في تعلق القدرة القديمة ايضا
[illegible] فتامل قوله وايضا يكون الخ هذا اشارة الى وجه تطبيق الشارح على الجواب عن الدليل الثاني
وتوضيحه ما ذكره الفاضل المحشي لئلا نزاع في ان عدم العالم يكون تابعا لعدم العلة فعدم الفعل
يجوز ان يكون تابعا لعدم المشية وهذا كما في القدرة كما قال [illegible] وان لم يشاء لم يفعل ولا يحتاج
ان يكون العدم معلولا للقدرة ومعلولا للارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون متعلقا
اذ متعلق القدرة ليس نفس العدم بل عدم الفعل ليس نفس العدم اصلا وهذا ما [illegible] وصل الينا
من [illegible] هذا الفاضل دام ظله والله الموفق قوله اي قدرة الله تعالى شاملة الخ اعلم ان هيهنا
احتمالا الاول ان يكون المراد ان قدرته تعالى شاملة لجميع الموجودات اي جميعها مستند اليه

قدرته والادلة الثاني ان يكون المراد ان كل ممكن مقدور له اما انه تع يقدر على ايجاده

بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد انه تع يقدر على ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا

يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد والظاهر ان المتم في هذا البحث هو المعنى الثاني دون الاول

وان كان ما نقل من المخالفين في هذا المقام يلائم ذلك كما لا يخفى وذلك لان غرض الائمة العظيمة المتكلم ان يبين

انه تع قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات العدمية حتى يبطل احتمال ان يكون عدمها مستندا الى

علة على سبيل الايجاب ولم يبين ذلك الا في هذا المبحث ابتنى عليها اثبات التوحيد وحدوث العالم بالمعنى

الاول بلا ضم دليل اخر وهو ظاهر في نقول اثبات هذين المطلبين بالدليل العقلي مما لا يكاد يتم

بل المعتمد هو الدلائل السمعية من الايات والاحاديث الواردة فيهما البالغة الى حد تقطع دابر الشك

والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان الدليل الذي اورده الشارح لو تم لا نقض على اثبات

جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتمام لما اورده الشارح مما لا يخفى ولما افاده ايضا بعض الفضلاء

من انه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرة الله تع بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان

الذاتي نسبته الى الفاعل على السواء فلو كان كافيا لكان كافيا بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل

ما يفيد خصوصية العموم بالواجب وهو ظاهر قوله لانه لولا امكان الصدور الخ قال بعض المحققين

تقرير هذا الدليل على ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة

امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا

الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها الى ان ينتهي جميع الاشياء الى الواجب فينتج كل مقدور

ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا له

الصدور عن الواجب بالارادة وهكذا ضعفنا بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل

امكان الصدور عن الغير بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة واما جعلنا

كلامه على قياس [illegible] قوله بالارادة انه لو لم نعتبره في الاوسط يلزم ما لا فائدة او عدم ذكره كذلك

وان اعتبر لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة كالاحراق للنار على اثبات

متعلقا بقدرته تع فتامل انتهى وفيه بحث لان المراد بالمقدور انما يصلح لتعلق القدرة به لا مع

ينتج ان كل مقدور
له امكان الصدور
عن الغير مطلقا ثم
نقول كل مقدور
له امكان الصدور عن
الغير مطلقا ٣٣

ظاهر

المعلوم ولكن ستعلم فيما الاول لا يلزم من القياسين اللذين ذكرهما الا ان كل ما يمكن [illegible] بالقدرة

والارادة له امكان الصدور عن الواجب هذا لا يشمل ما يمكن [illegible] الا بالايجاب كالاحراق للنار مع انه [illegible] وقال

ذلك كما صرح به في الثاني منع استلزام القياس الاول اذ لا يلزم من الكل انه لا يمكن صدور شيء بالارادة

من امكان التفويض المذكور واذ يكفي ان يكون كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة ولا يلزم امكان الصدور

عن الواجب بالارادة لينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وبالجملة جميع ما ذكره قياسي لا ينتج

المدعى المذكور وانما ينتج غير ذلك في حق الارادة عن الصغرى وهو صحيح في كلام الشارح وهذا لاجل

وتفصيل المقام انه لو كان ان يوخذ الارادة في الصغرى [illegible] لان حذف الجزء اجزاء على الظهور او لعدم

الاحتياج اليه فيكون الاستدلال كما اورده انه يرد عليه ما اشار اليه من منع الصغرى لانا لا نسلم ان كل

ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة بل الاتم ذلك في كل موجود ايضا ومع ذلك لا ينقض على اثبات شيء من المطالب

المذكورة ولو سلم فانا نثبت المطلبين الاولين دون الثالث وهو ظاهر واما ان لا يوخذ ويقال كل

ممكن له امكان الصدور عن الغير وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة

سواء كان بلا واسطة او بواسطة وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وانه تع ليس في كونه

صادرا بالارادة كونه علة سادسة [illegible] فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وهذا

ينتج عموم قدرته تع [illegible] فيرد على ما يرد من تحقق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للقدرة

انما هو باعتبار [illegible] ثابت بالقياس المذكور ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير او الواجب بالارادة

قدرته انه علة القدرة [illegible] هذا الكلام حذف [illegible] وكذا قيد الارادة من الكبرى اعتماد على

الظهور وهذا احسن من التوجيه السابق لكن يرد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير

اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن ايجاده [illegible] ولو سلم فلا نسلم ان امكان الصدور عن

من الموجدات [illegible] صدوره الا من ممكن [illegible] وكذا الحال في ذلك الكل ايضا وهكذا فلا يلزم

امكان الصدور عن الواجب [illegible] ويتطرق هذا على التوجيه السابق ايضا كما لا يخفى ولو سلم فانما ينقض على

اثبات المطلب الثاني دون الثالث هذا ولا يخفى ان الدليل على هذا التقرير لا حاجة في اثبات المطلب

الاول بان يبدل الممكن في موضوع الصغرى بالموجود [illegible] ولا يرد عليه ما اوردناه [illegible] الحقيقية

عن الغير بالارادة
لدا امكان الصدور
٥٣

من ان اثبات التوحيد وحدوث العالم لا اخفا في ذلك المطلب فتامل وههنا احتمال اخر وهو ان يحمل الكلام
ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد العلم الغير فهو مقدور كالانتم بواسطة او بلا واسطة وح فلا حمل كلام المحشي على انه
ذلك يكون ظاهر الانطباق عليه فلا يرد الا الايراد الثاني ولحضر الغرض على هذا بالغير الموجود اندفع
الايراد الثاني ايضا قوله اذ الاثر الذي لم يتصف الخ وما اتصف به او اتصف بها ممن يكن مخالف فهو فلا
يرد بحريات هذا لا يكفي في القدر المستقل والنافع في المقام لكن الا هو فافهم ثم لا يخفى ان التكلم بين القدرية
وامكان الصدق لا كان في اثبات الدوام وكان المراد بالعلية انه ما يتناول هذا فلا يرد ما في الحواشي من ان
غاية ما يلزم مما ذكر انه يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية ان يكون انه بكون معلولها علة ثانية فتامل
قوله لما امكان الصدق على الواجب هذا القابل على ثبوت التوحيد كالاشتراك الجمادات المراد ان كل ما هو مقدور
للواجب امكانه واحد او نحوها بالقه متعلقة او لا يكون الفرض ههنا ان واجبا واحد قادر على جميع ذلك
ويطلب التوحيد بظهر ذلك بالتامل قوله باثبات الواجب وقدرته بلا واسطة وهو يجوز تكون الملكى مع الله
يكون عنده ابقى جميع الممكنات مستند اليه تعالى لكن تم من واسطة هنا هو اللازم لما سبق واما ما ذكر المحشي فلا
يلايمه بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له تعالى بلا واسطة
وذلك بدعوى الفرق في ان من هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد معلوله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد
الجميع بلا واسطة على ما هو الحق لدانيه ولا يخفي ان دعوى الفرق المذكورة فرضها لكن لا يلزم منه الا قدرته
على جميع الموجودات وكذا القدرة العامة على جميع الممكنات كما ذكرنا من التلقيب فتامل في هذا المقام عند النظر
الناظر فلو من تامل في معتقد [illegible] ولا تنظر مستوفا علم بتفاصيل العلم العطيع بالمرام فلكم
البيان لهذا الشكوك والاوهام [illegible] الاشتغال وقال بعض المحشين [illegible] تجبير كلام المص بحيث
لا يتوجه عليه بان يقال [illegible] عند الاحتياج الى المؤثر [illegible] فيتحد حكم البرهان بطلانه الا
على الاحتياج الى المؤثر الواجب لذاته الا كل المنفي الوجود ليس الا الواجب والامكان الذي هو علة الاحتياج الى الواجب
مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يسند
الحق بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي يؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات
صادرة عنه تعالى بالاختيار والارادة فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة نحو بتسفيل العلة

التي هي الامكان يستلزم عموم متعلق صفة القدرة وانما ما ذكره تعلضا لا يستقيم الى المحشي من لا يقول
من لم يجوز كون الملكى فاعلا الا مؤثر وان خرجنا بناء ما ذكره انما على الراي الاشعري وح
فقول المحشي من لم يجوز الخ فعلم وجه [illegible] عليه لكن هذا لا يصلح توجيها لكلام [illegible]
الى الراي الاشعري واما بناء على زعم ان مصنفي الوجود هو الله تعالى من جميع المذاهب هذا لا انا
ان يكون التاييد [illegible] عند المعتزلة [illegible] مع تسليم ما ذكره
حمل كلام الماتن عليه لكن كلام [illegible] ان لا يخفى فالتوجيه لكلام المحشي هو ما ذكره
فتامل قوله الحاصل ان قدرة [illegible] هذا الذي حاصله الكلام السابق يحقيق ان الادلة العقلية
التي قلنا تعلقها بالجميع لا امكان الصدق في الغير هو عين القدرة المطلقة لا القدرة المتعلقة لغير الثالث
اذ ربما ينفي صدق [illegible] عنه تعالى بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى ومع ان ما ذلك الشي له مقدور ولا يذهب
انه على هذا المحمل الذي عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات او جميع الممكنات الصدق عن الغير لاته
من حمل القدرة على الشمول لا يلائم ما حمل المحشي من صحة [illegible] الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي
انما يكون من صدها شيء لا [illegible] عنه تعالى بالمعنى الذي ذكرنا لم لو حمل الذي عموم القدرة بالنسبة
جميع الموجودات [illegible] ما ذكرنا فتامل قوله اقول المكان الامكان [illegible] الامكان علة الحاجة
الى المؤثر الواجب [illegible]
على سبيل الايجاب [illegible] الذي ذكرتنا [illegible] ان يكون [illegible] فثبت بذلك
الاحتياج الى المؤثر القادر وهذا وقد ظهر [illegible] ان هذا انما يتم في الموجودات دون غيرها
اذ الامكان لا يستدعي الا الحاجة الى المؤثر ولا يستدعي [illegible] فجوز ان لا يصلح [illegible]
[illegible]
لو العدم الممكن لا بد له من [illegible] الفصل [illegible] يجوز ان يكون المعدومات [illegible] مستندا
[illegible] الى الاختيار والاجماع [illegible] الى العدم [illegible] ان عدم العلة علة العدم
قوله لما كان مقدور العدم [illegible] قوله اقول [illegible]
هذا انما ينتقض [illegible] القدرة [illegible]

عليه ولا ابقا وان افعال العباد قابليتها لك بل ارادة انه تقوا قدرة العبد عليه واذا اجاز ذلك فلم لا يجوز
ان يكون بعض المقدورات مخصوصا مع قدرة العباد وبه قدرته ثم فيكون مقدورا للعبد الاذنهم نظرا له
لا يتوجه عليه ماذكره المحشي وهذا ظاهر جدا وما في بعض الحواشي من ان هذا منكر لا كلام الشارح بل المدرس فافهم
المحشي ادعى هذا يكون قولنا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز الخ مطويا في كلام الشارح ولا يحتاج الى الاعتذار وتوجيه
المحشي وانه قال لم يطول للتعارف الشائع في الاستعمال فقد يعد ضرا للباء على ما قبلها فيفيد الحصر فلا ان بالذي
اي ذكرته دون غيره مما لا وقع له بعد وضوح المراد ثم ما ذكره هنا هذا المحشي من انه على تقدير حمل الكلام
على هذا الذي يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال ان ما يمكن ان يكون له اختصاص الفرع ثم لا يوجد ذلك بالنسبة اليه
هو افعال العباد بان يقال انه مقدور للعباد على راي المعتزلة لاختصاصها بالعباد دونه وهذا مدفوع لان العز
لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى الى اخره بما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حقيقة على القضية التي يحتاج اليها
فلا يجوز ما قبلها الانكرية في القضية ان يقال ان افعال العباد يكون مقدورة له ثم فعلا ولا يبعد بعيد الوا
بالضبط ان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه وظاهر الشرح لا يجامع ما ذكره المحشي فتامل قوله وهذا
الاشكال الخ اي ان هذا الدليل ايضا مثل ما اورد على الدليل السابق من الوجهين فيجب بعد الاول
لا يوجد ذلك دون الخبر بالنوع وان اندفع ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء من انه لو صح هذا
البيان والبيعة الزم ان لا يتصور اختلاف نسبة الاولية متعلقها اليه الى الكل فلا يتصور اختلاف نسبة
الايجاب بان يوجد البعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا في الفيض
قدرة فيجد دعوى ويرجح فتامل قوله لا يخفى عليك الخ لا يخفى عليك انه اذا اصل بناء الدليل على ما ذكره الشارح
من ان العدد كالبيع وانه في بعض لا اسبابا فيه اسم لا يحال الوجود النوع اسم بل لا يخلو بعضهم وانما يد
على من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الشارح وما ذكره المحشي من ورود النوع على المذهبين لا وجه
له الا ان يكون نظرا الى ان الفعل بعدم التناهي اسم ما لا يعقل وجود البعض دون البعض بل لا نهاية للبعض
والبعض فلابد للاشعري انه ان يقول بتناهي بين العدد وتلك الطرائق لا يعقل وان لم يكن على نحو ما
المعتزلة لا فرق بين المذهبين في ورود النوع ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل
الاشعرية مما لا وقع له لان الكلام على هذا الاستدلال ولا ان لا اشكال الا ان الاشاعرة يقولون التاثير من غيره

مذهبهم ظاهر ان كل ما هو مقدور له تعالى لا بد ان يكون مقدورا له ثم ولا يجاب منه ولا اقا الا
ثم الكلام مع واثبات ما ذكره ثم بعد اثباته انما يثبت بحجة ما ذكره لان كل ممكن مقدور له ثم
والمقالة المدعي كما اشار اليه سابقا فتذكر وما ذكره لدفع النوع من قبل المعتزلة كانه ناظر الى ما
البين في الحاشية المعبر عن دعوى الفرقة في ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على مقدوراته
فكل ما هو مقدور له تعالى ثم مقدور له تعالى ايضا وهو حجة العلم بنظام الخير يحقق للمقام كما قلنا
السابق هذا وبعض الفضلاء بعد ما ذكر انه لو بني الدليل على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين
فرقا قطعا قال ولو كان المحشي اعرض ان هذا البيان لظهور ضعف هذا الشق وجعل المحشي ماذ
اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في تعلق باعتبار العلم بالنفع وفرع عليه مذهب المعتزلة
مع لا فرق بين المذهبين في ورود النوع لجواز ان اختلافنا المشتر على مذهب الاشاعرة من جهة
فدفع عنهم ما ذكره عن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن
والعلم بالاصلح مع يقع عموم القدرة على المذهبين ولا ينافيه مذهب المعتزلة انتهى ولا يخفى ما فيه
والتعسف قوله اقول ولا قاعدة تم الخ اي ان هذا البحث على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل
ما هو قادر على الفاعل قادر على مقدوراته بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور للعبد
يكون مقدورا له تعالى ايضا فلا نمنع عليهم وبالجملة فانه اعاده لما ذكره في الحاشية السابقة من قبل المعتزلة
ولا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر
واما قوله ثانيا فيدفع ما يتوجه عليه ظاهرا وقد اورد بعض الفضلاء من ان مراد الشارح انه على قاعدة الاعتزال
لا احد ان يقول لكن لا نسلم على قاعدة تم هذا او المعتزلة القائلون به فلا ينفع في دفع النوع عدم قول
المعتزلة به فلا عدم التقدم من قولهم اذ يكفي للمانع عدم ثبات قولهم وان لم يستدل به نعم لو استدل
بقول المعتزلة او الحكيم لتم هذا الكلام ولا حاجة الى ما تكلف من ان غرض المحشي ليس دفع الاعتراض
والنوع فانه مدفوع بما فيه من تخصيص الكلام بما هو مقدور كالغير بل بغرض دفع انهم ان قاعدة
الاعتزال والحكيم هنا عموم القدرة فتامل قوله بل تعلق الارادة كلها بل يحتمل ان يكون الا
والمعنى انه ليست المغيرة في الحقيقة من تعلق القدرة اذ لا يخفى حصول النوع عند بل من تعلق الارادة

ويحتمل ان يكون المعنى انه اذا فرض عدم كونها ما نحن من تعلق القدرة فذكر انها ليست
ما نحن من تعلق اصل القدرة بل من تعلق القدرة المجتمعة ثم حقق بانه ليست ما نحن من تعلق
بل من تعلق الارادة هذا واما جعله للترقي بان يكون المعنى ان التعجيز ما نحن من تعلق القدرة الثانية
بل ما نحن من تعلق الارادة انه كما لا يخفى **قوله** اول علي قانون الحكمة الخ حاصله ان الحكماء لما لم يجوزوا
التاثير في الجهتين معا فكل ما هو مقدور الغير لابد ان يكون مقدورا له تعالى فلا يمنع عليهم وبه عليه
انه ان هذا في الحقيقة استدلال اخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور فتدبر **قوله** نعم قبول الوجود فهو لا
هذا يدل على ان الحكماء انه ليست صادرة من القابل انهم قولوا هو مبنا في ما ذكره سابقا من قالوا هذا الابنا
كون الحكماء القادحات منهم الا ان يوجه بالتوجيه الذي نقلنا عن بعض الافاضل واجاب في بعض الحواشي
بان غرض المحشي فيما انه هو نقل قول الحكماء ولهذا قال اولا علي قانون الحكمة وقال ثانيا نعم قبول
الوجود قبول الحكماء تحقيقا عندهم ولا يدل كلامه على ان اعتقاده هذا وما ذكره سابقا هو اعتقاده
بنا على ان الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم فلا اشكال فتامل **قوله** هذا لا يوجب تجويز صدور
ممكن عن غير الواجب هذا في اكثر النسخ وهو التصحيح المعنى ان عدم استقلال استعداد المادة لحدوث
يوجب ان صدور الواجب يجوز صدور ممكن عن غير الواجب وهو ظاهر فلا ينافي ما هو المدعى على ان
كل ما هو مقدور الغير مقدور له تعالى هذا وعلى ما في بعض النسخ لا يوجد ما في الحواشي الخ من انه اذا كانت المادة
مستعدة لحدوث ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات الي جميع الممكنات على السوية وهذا مستلزم لان الله لا يجوز
صدور ممكن من غير الواجب وذلك لا نه بنا على ما زعم المحشي يجب ان يجعل الثاني انه يجوز بنا على قاعدة
الحكيم صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا له تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة على ما زعم ولم يلزم ذلك
على ما ذكرنا فتامل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب يجوز صدور ممكن عن الواجب كما يعهد عن بعض المحققين
بان كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب النسبة التي تقتضي القدرة الى الحق معتبرة عندهم بعض
نظر وان لم يشاء لم يفعل الا ان النسبة عندهم لا يتعلق بما لا يستعد المادة لحدوثه لاستلزام التوجيح بلا مرجح
عندهم لكن لا مقتضى كان صادرا عنه تعالى لا بحرا شمس وما فيه في ذلك بعض الحواشي فالصحيح
لا اعتبار في كلام المحشي وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحشي احمى وفيه نظر لان انه ان لم يستعد

المادة لحدوثه ممكن فلعله لا يقدر وبقي علي بحاله ذلك الممكن بالنسبة الي اصل القدرة ايضا من غير
اعتبار اجتماع الشرائط لابد لنفيه من دليل ولعل في ما نقلناه ما يصلح لذلك فتامل ويمكن ان يجعل
الممكن في كلام المحشي المقدور للغير اي هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن مقدور الغير عن الواجب
يرجع الي ما ذكرنا في توجيه النسخة الاولى لكنه بعيد فتدبر **قوله** لا يخفى ان المدعي قد ظهر بما يتعلق
فيه ففي فلا احتياج الي اعادة كلام **قوله** مسمى ان الله تعالى خير محض لان ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات والشرور
غير محتاج الي شيء منها وحاصل كلامه في ذلك عند الشر المرتبة فيكون خيرا محضا ولا تدعم علي الوجود
والوجود خير محض علي ما هو المشهور فهو خير محض اذ الشر ليس الا العدم فلا يمكن صدور العدم عن الوجود
عليها هو طريقة العدم ثم فتامل **قوله** يمكن الامام بان الله لا الخ هذا انما يستقيم بنا على التوجيه الاول واما
على الثاني فلا بل الحق في جوابه ان يقال ان الشر ليس الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه الا الخير وانما يلحق
الشر العدم من الممكنات المعلولة فالعدم مستند اليه تعالى بالواسطة ولا محذور فيه هذا الجواب سديد على
الكتاب بنا على انها ليست بعين الوجود بل هي غير الوجود مخلوطة بالوجود بالعدم انها لا اشارة ولا انها
في صدور العدم الخ انما الحصر عن الوجود المحض واما لم يجب ان يصدر عن الوجود الخاص فالجواب بعد
تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي بمعنى العدم لا يصدر عن شيء اصلا بل هو عدم
عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية اي وجودات توصف بالشر لا انها في انفسها التي
في الثوب خلاف ومنها القاطع العضو المقطوع وهذه الشرور وان استدعت علة موجودة لكن هذا الا الاول
من حيث كونها موجودة لامن حيث كونها شرورا بل من حيث كونها شرورا الحقيقي وصادرة عن المبدأ
الذي هو صرف الوجود والخير بالذات ولا استحالة فيه انما المحال الصدور الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك
فتامل ثم انه بما ذكر يندفع شبهة الثنوية في نفي المبدأ واما ما يستنبطونه من لزوم عدم عموم قدرته تعالى
وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا اذ لا يلزم الا عدم قدرته تعالى على الشر المحض بالذات المساوي باعتبار
انضمام العلم والارادة لا بالنظر الى ذاته تعالى بل انه لا محذور فيه وحاصله ان اللازم هو عدم القدرة
المستجمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام فيه كما ذكر المحشي مرارا فتامل **قوله** هو العدم
وبالوجود الذي هو عين الخ اولا بالجملة حصول الشر مستند الي شهود الشرور الي الممكنات كما ذكرنا وح فلا اعتقاد الشرام

من المسلمين فانهم قوله قال المجوس الخ لا يخفى ان على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا الاصل
القائلين بتعدد المبدا بل يستند الجميع اليه نعم لكنهم لا يجعلون الشرور مستندة اليه بلا واسطة
خير محض بل الى سند وهما اليه هو اهرمن وقالوا ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل خير لانه اعطاء الوجود خير وانما يستند
الشرور الى اهرمن لا اليه تعالى هذا وقال بعض المحققين اي ان اشد مفسدة من ايجاد ما يجب ان يكون منشأ الشرور ايلاما
انتهى فلا يذهب عليك انه على قاعدة ان الوجود خير محض يمكن القول بانه لا محذور في ذلك اذ الفاسد منشأ ليس الا اعطاء الوجود
وهو خير غاية الامر ان الوجود العرضي عليه او ما يترتب مثلا كما هو مذهب الفلاسفة ثم انه ان صدر من الشرير ذلك الشر بالقصد
والاختيار من قبيل فعل الطبائع فاذكرنا انما يقتضيه ما ذكر المجوس يصلح جوابا اخر عن شبهة الثنوية غير
ما ذكر الفلاسفة من ان هذه شرور قليلة يستتبع خيرات كثيرة لكن بقي انه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على ما ذكر
الشارح يتجه ان يستند جميع الشرور الى الشيطان لانك قد تجد شرورا لا يمكن اسنادها اليه بل الحق انه يجاب عن هذا الجواب بان استناد الشرور
الى الملك ليس باولى بل هما سوا لمن شيطانا او ملكا او غيرهما قال قوله من قولهم خيرا لا يكون خيرا محضا الاول
بالتشديد والثاني بالتخفيف … ثانيا شر محض … يكون الخير الغالب … خير لا يوجد بالمرض كما
النحو ذكر … في البيان في ذكر التخيير وهو ان … الخير لا … بالشر … لا
الشر كثير قوله ولهذا حملها البعض الخ قال بعض الافاضل اي ولثبوت هذا الاحتمال كلام الثنوية حملها البعض
اي حمل الخير والشر الواقعين في اسناد لا انهم على تحقق المبدا في الوجود على الوجود والعدم الذي هما خير محض وشر
محض تقرير الشبهة انا نرى تحقق الوجودات والاعدام في هذا العالم فيجب ان يوجد سبيل ان اقصد ولا يخفى ان تجرد
وجود الوجودات والاعدام في العالم لا يلزم ان يكون شيئا واحدا لان هو المبدا خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله
ولهذا حملها الخ الا ان يتمسك بان فاعل الوجود يجب ان يكون الوجود البتة وفاعل العدم عدما فلا محذور
يستقيم الكلام لكن يرد عليه انه لا يظهر حينئذ وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه بما ذكره المحشي كما ذكر الشارح
ولا وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكره ودفعها انما يكون بما سبق فتامل والظاهر ان مراد المحشي ان الشارح
هذا الاحتمال كلام الثنوية حمل البعض الخير والشر في قولهم ان الواحد لا يكون خيرا وشرا على العدم والوجود
الذين هما خير محض وشر محض هذا وحاصله بل ما ذكر الشارح من ان ذلك غير لازم ما ذكرناه وجود الخير والشر
في العالم لا يلزم ان يكون مبدأ ما خيرا محضا وشرا محضا والمحشي لم يتعرض لذلك احاله على الظهور واكتفاء بما

ذكر الشيخ في تعبيره بالاولى ان للمستدل ان يقول ان مرادي بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم فيتم اللازم
بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم على هذا ما قال المحشي ودفعها انما يكون بما سبق لانا نقول المحشي قال بان هذا
التوجيه انما نظر الى التوجيه الاول الذي ذكر انه بما الخ انما اليه فتامل قوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكره اي حاصل شبهتهم
هو ما ذكره وتحقيق دفعها انما هذه التكلفات لا يحصل المراد اي تحقيق الامر بالازيد وهم الا ضعفا فانهم قوله نعم
يدل على انه بذاته قال بعض المحشين ان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعالم بالشيء يعلم
والموضوع … يعلم ذاته انتهى وقد ذكر ذلك ايضا المحقق الدواني في شرح العقائد وفيه انه اذ كثيرا
ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا عالما به ولعله لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك الى دعوى امكانه
حيث قال اذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه فاعلها ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان
العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته لانه عالم الشيء بذاته لا يمكن ان يحصل فانه عند
ولو تحقق لا يمكن ان يحصل لا يخفى على العاقل انتهى وفيه تامل فلا يبعد ان يحمل البداهة وان كان علم الخير
بانه لاسيما اذا كان ما يلحقه الافعال فتامل قوله اي بجزء الواجب الخ من هذا الكتاب الاحكام جزء لشيء
شيء واحد فان الاول صفة الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص المحشي بالواجب ان يجزء كل شيء دليلا عليه
الكلام في علته ولهذا يرد حال العلم في قوله لان العلم على علم الواجب كلا يخرج فلا يبعد بذلك التخصيص هذا وقد
بعض المحشين ذلك التخصيص في بجزء غير الواجب وان دل على العلم بما يجيء لكن الدال على العلم التام الكامل
بجزء الواجب ثم هو كما ترى قوله يدل على علمه بذاته اما التجرد بالمعنى المشهور فلا يبعد في بحث الاعراض ستقف
واما على التحقيق فلانه هو التجرد بالمعنى المشهور مع زيادة قيد هو كونه مبدأ الوجود والظهور وفي كونه عالما بذاته
الظهور حقا فتدبر قوله ويمكن ان يستدل على علمه بما ضاد اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قوله وفي هذا الدليل
شيء تامل فيه الشارح وان بهذا الدليل الذي تمسك فيها بالتجرد الحقيقي يظهر كونه عالما بجميع ما سواه على
بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بافعاله وذلك لانه لما كان الواجب محض الوجود الحقيقي فهو مناط
الارتباط بالغير لجميع ما سواه … الارتباط به لا بنفسه الذي على ما هو ذوق اهل الله فيكون هو عالما
بجميع الاشياء البتة اذ العلم ليس الا ارتباط خاص بين العالم والمعلوم وهو متحقق ههنا والمكشف عنده فانه انما
وجود جميع الاشياء بالارتباط به مع انها فيكون جميعها ظاهرة منكشفة لديه وما ذلك الا العلم فتدبر ويحتمل

الشريع ملكوت ذكر بعض المحققين من ان اشارة الى ان علمه تعالى بذاته يعني علمه بافعاله الجلالية كما سيجيء
في كلام المحشي تصريحا وتلويحا عن قريب انتهى وقال بعض الفضلاء اشارة الى صورة اتمام هذا الدليل بطريق اهل
الاستدلال والعلوم الظاهرية وتوقيره عند اهل النظر والذوق والحال كما ذكره الشيخ اه ترقيا وتدقيق
انه اشارة الى تزييد لطيف التزاع علم حقيقة النور الجليل المحيي الذي انجعل مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود
الصرف التام ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى وتدقيق اشارة الى انه بعد ضم ما قاله الشيخ من ان كل مجرد سوى الله
الواجب الخ يظهر عموم علمه تعالى اذ الترجيح هذا القول مما هو انه فانه لا يظهر الا بعد ان يظهر الكل عليها انتهى الفاعل بر
ولا يخفى بعد مجرى الاول والثالث واما الثاني ففي بعده سخيف جدا ولم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم المجرد المفيض
لا شيء مما عداه كيف وقد جعل التجرد بالمعنى المتحقق ايضا مناطا للعلم وهو لا يختص بالواجب تعالى وقال الشيخ
الصافي الشريع ان ما سوى الله تعالى من الكثائف لها تجرد ما في مرتبة الحضرة الوجودية لان الوجود
الذي يعارض الماهيات الكائنات لها ولا يمسها بل هو عين حقيقة الوجود عليها بحسب انتسابها الى الوجود كما ان الحد المطلق ينسب
الى الحد بعد ذلك هو مسند امر الحد متكلا من مقوم الحد يحكم على ذوق المتالهة وهذا الشيء اعلى من ذلك فانهم
يدعون ان المهية الممكنة لا يطلق عليها الوجود اصلا بل انما الكائن مظاهر الحقيقة القدسية الواجبة ونسبتها الى
المظهر كنسبة الاجزاء الى الجملة والاشعة الى النور والتعينات الى الطبائع الكلية ثم ان الوحدة الالهية التي انما هي
الوجود الحقيقي وليس الا الوجود الحق الا ان ذلك شيء كليس الاله فالقائل هو ذلك بما قاله والمحققون لا ينبغي
فان الوجود في كل جزء من الجسد هو ونسبة الوجود العقلي والمقادير من شدة الظهور كنسبة الشمس الى القوة
الباصرة بل لا نسبة بين النسبتين فسبحان من ابتنى على لا يرجع الى الحصول هذا قد ذكروا ان وجوها اخر الى
الى انتهى الى انها ذكرنا ثم قوله هذا الدليل الى تقرير الخ قال بعض المحققين اي هذا الكلام مشتمل على اشارة الى
ان عند نفس الامر يكون ضمنا ما لا وجود له فانه لا بد له ان يكون العلم منقسم اليه شيء اخر اعني كونه عالما بذاته ولا
احتاج الى ضم شيء اخر اخبر عليها كان الدليل الاول اوله انه يكفي كما عرفت انتهى وضمان الدليل الاول بعد الضم
انه على طريقة ليس مما ثم ان لا يلزم منه الا كونه تعالى عالما بافعاله القديمة وبذاته ايضا بناء على الضميمة المذكورة
واما بالاشياء مثل افعاله الحادثة فلا واما الثاني فهو بعد الضميمة يعني الدليل الثالث انه يكون للمحقق
فيلزم ان يثبت علمه تعالى بالتقرير الذي وجد كما لا يختص بالوجود الذي ذكره الخ ثم يثبت علمه بجميع الاشياء لاستناده الى

وليس الدليل الثاني بعد الضم الا هذا فليس غرض المحشي ما ذكر به بل غرضه ان حيلة ثلاثة ان كل منهم يكون ان
عاما مع انه لا يصح له لا الا باطل لم ينضم اليه الثاني او دليل اخر لا يخرج عن حوالته ولهذا قوله ولا الاخير عام على انه دال
على عموم العلم لا على اصله بمنزلة الدليلين الاولين يثبت اصل العلم في الجملة وهذه الثلاثة انما هو الاستنباط وجدان احتاج
الى ضميمة فلا حاجة فيه لكن في الضمير من متبادر اللفظ فلا يخفى ثم ان هذا المحقق تصدى لتقرير الدليل الثالث
على وجه لا يحتاج الى الضميمة فقال لما ثبت ان جميع الموجودات استند اليه تعالى وهو الجميع مستند الى شيء من الاشياء فيكون
غير متعلق بشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء الكونية معلولة موجودة له فاعنه منكشفة لديه غير
غائب عنه لمن يكون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الشيء لنفسه لما صرح به الشيخ في
في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا لا مر ثم لما انه غير غائب عنه كما عرفت
بجميع سواه وهو المدعى وهذا التقرير لا حاجة فيه الى تمام هذا الدليل الى ضميمة الى الا ان الوجود دالة على علمه بذاته وانما
الحاجة فيه مع المحشي بل هو مستقل في الاثبات لما انتهى وفيه انا لا نسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له كونها
موجودة له فاعنه منكشفة لديه لا بد له من دليل وعدم كون العلة مع جميع المعلول لا يفيد لان ذلك الا
كيف وان النار علة للحرارة ولا علم لها به ولو سلم فانما ينكشف في افعاله الدوامية في افعاله الحادثة فلا ثم لا يخفى
انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم العلم بالنسبة الى جميع ما سواه ولا يدل على علمه تعالى بذاته الا ان يقال ان ذا
قوله ولا الاخير علم انه دال على علمه بذاته وبجميع سواه فتامل قوله لكون الفاعل اشرف يمكن ان يناقش فيه بان
كون الفاعل اشرف لا يقتضي الا كونه عالما بما علم معلوله من ظلم العلماء وبذواتهم لا يدل الا على علم الواجب
بذواتهم لا بذاته تعالى على ما هو المدعى فالاولى ان يقال انه تعالى سبب جميع الموجودات التي منها العلماء الا لعلمه بذواتهم
الابد من ما فاته قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا في الجملة بان نقول انه تعالى لما كان سببا لجميع الموجودات التي
منها العلماء كان عالما في الجملة بالضرورة لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعالى بناء على ما اشار اليه
سابقا من ان من علم الغير علم ذاته ثم يثبت بجميع الموجودات بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
ولا يخفى ان المناقشة التي اوردناها على التقريب الاول لا يرد على هذا التقريب فتدبر قوله ثم باحدى الوجوه
المذكورة يمكن اتمامه على الوجه الاول فلانه اذا ثبت فيما مضى جميع العلوم وعلمها فيكون عالما بذاته بالضرورة واذا
كان عالما في الجملة بالضرورة واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة بناء على ما اشار اليه واذا كان عالما

في الجملة بل انه فيكون عالما بجميع الموجودات هذا وقد ظهر ضعف ما توهمه بعض الافاضل من عدم اتمام اجراء الوجه
الاول في هذا الدليل ولا حاجة الي ما تكلف من ان المراد احد الوجهين هو الثاني لكن في عبارة المحشي تكلف لان كلا
انه مبنيا علي اثبات علمه بذاته اذ يمكن اجراء كل من الوجهين لاثبات علمه بجميع الموجودات او لبعض كما ظهر فتدبر
قوله بل انه في بعض ... عالما بذاته الفروع للعالم ... فيه حيث ان ظاهر الكلام في الجملة ... الا
الاول وبالجملة المقصود ... فتامل قوله علم الواجب كذا بل انه مسئلة العلم وحمله علي السببية
كما احتمله في بعض الحواشي بان يكون المعنى انهم نفوا عنه علم الواجب بالاشياء باعتبار كونها اثر الذي هو بمنزلة
حصول الاشيا كما سيجي تحقيقه بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشيا بعيد جدا وفي بعض الحواشي انه وجد
بذاته في بعض النسخ وهو ... هذا بناء علي الوجه الذي ذكره لحذف الحاشية مستقلة واما علي زعمنا
وجوده كما يشهد به سياق الحاشية فقد يقال قوله ظنا منهم ان هذا اي العلم التفصيلي هو العلم الذي اثبتوه
ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب قبل ايجاد الاشيا في الاعيان نفوا انه تعالي يعلم بالاشيا وذلك لان
من نفي لازم نفي العلم مطلقا لانهم لم ينكروا العلم بذاته اصلا وانهم لم ينكروا العلم بالاشيا بعد ايجادها بل انما انكروا
العلم بها قبل ايجادها وذلك لانه بناء علي زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا فانكروه لا ينفي العلم الاجمالي قبل
ايجاد الاشيا ايضا هذا ثم ان هذا البعض هم الذين عبر عنهم الشارح بقوله ومنهم من قال انه تعالي لم يعلم الحوادث
قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي استدلوا به علي ان غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشيا مطلقا وعدم صحة
به علي ما ذكر الشارح ايضا وكذا علي عدم شمول علمه تعالي بذاته اذ لا يجري فيه اصلا واما علي ان المراد انما هو نفي العلم التفصيلي
دون الاجمالي ايضا فغير ظاهر اذ الدليل المذكور ينفي العلم بالاشيا قبل ايجادها مطلقا كما يشهد به التامل فان
العلم الاجمالي علي ما زعم المحشي ليس الا العلم بذاته فالدليل المذكور لا ينفيه فكان الدليل المذكور لا ينفي العلم الا
انه لم يكن هو بعينه علما اجماليا بالاشيا واما لو كان علما بها علي ما هو زعم المحشي فينفيه الدليل المذكور في
الدليل المذكور ينفي العلم مطلقا قبل ايجاد الاشيا فتامل وبما قررنا في حل هذه الحاشية ظهر فساد ما قاله بعض
المحققين من ان الاولي ان يقال انهم نفوا العلم بحصول الصور في ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشيا او بعده
لا ثبوته دليلهم ويكون الظن ان العلم انما هو هذا وحده ولا ... فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل
الاشيا وبعده لا يكون علما وايضا دليلهم انما ينفي استحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالي لا نحاء

كون العلم

كون العلم قبل الايجاد انتفي ذلك مما اشرنا اليه من ان الشارح اليه بقوله ظنا منهم ان العلم هو هذا اي
التفصيلي لا الاجمالي الذي قبل ايجاد الاشيا حيث فاندفع ما استبعده الذي ذكر واما ما ذكره بقوله وايضا
فبناء علي زعمهم ان البعض الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الشارح بقوله ومنهم من قال انه تعالي لا يعلم غيره
كونه عالما بذاته الخ ولعله لما عرفت فتامل وقد ورد بعض المحشين علي قوله كما يدل عليه الدليل الخ بان هذا
علي ان مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم لا انه فلا يكون الدليل منطبقا علي المدعي هذا من بعض الاجابة
علي الدلائل الغير التامة ثم نقل بلا واسطة انه في نفسه لحصول يدل علي ان قدماء الفلاسفة لم اتهم منهم من ذلك
شيئا وانه خير يعلمون الاشيا الظاهر لكن يمكن توجيهه بانه بعيد عن صراحة كلامهم الي نفي العلم مطلقا علي ما نقل الشارح
لا بعيد بالنظر الي ما ذكرنا نهاية الامر ان يكون هذا مبنيا علي ادلتهم لكن الكلام في صراحة كلامهم فيما ذكره
ما نقله الشارح بل يمكن حمله علي نفي العلم الزائد علي الذات كما يظهر بالتامل الصادق فتامل ثم ان في بعض الحواشي
نسخة الدفع هذا الايراد في كلام المحشي حمل كلامهم وحمله علي ان المراد ان احدا من العقلاء لم ينفوا علم الواجب
حقيقة بل انكروا المراد بعلم على الدقة فبعضهم نفوا العلم التفصيلي بالاشيا قبل الايجاد وزعموا ان هذا
العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو العلم والبعض اثبت الواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب وحمله بعد وانا
ان العلم الاجمالي الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشيا الموجودة وبعضهم نفوا علمه
بذاته وارادوا به العلم المغاير للذات فظنوا منهم ان العلم لا بد ان يكون مغايرا للمعلوم حقيقة مع ان العلم
قد يكون بعين الذات كما في علم الواجب بذاته وبالاشيا فلم ينفوا ما هو علمه حقيقة والقرينة علي ذلك دليلهم
ثم نقل دليلهم ولا يخفي ما فيه فان ما حصله ما ذكره يرجع الي الاعتراض عن المحشي علي نفي العلم بانه دلالة الا
العلم مطلقا بل العلم التفصيلي والعلم الزائد ولا شك من ان ربط بالليت الكلام الذي يرفع المحشي ذلك
لدفعه المقام وهذا انما حمله علي انه علي هذا التوجيه لا يندفع ايراد بعض المحشين ظاهرا اذ لان يقول
اعتقاد دليلهم بان ذكر لا يدل علي انهم نفوا العلم ذلك بل يجوز ان يكون دليلهم غير منطبق علي الدعوي
هذا ما يرد من قول المحشي في الحاشية الاتية هذا اشارة الي ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
اي من هذا التوجيه كما لا يخفي وهذا مما اعترف به مشاهد الحاشية ايضا فتامل والبعض الذي
نفوا العلم بذاته الخ هم الفرقة الاولي التي نقلها الشارح الخلافي واستدلاله بما ذكر باعتبار

ان العلم الآن يد نسبة الى العلم الذي هو عين الذات انه ولا يخفى عدم وضعه ثم ان لم يتعرض للفريقين الا بعض
من المخالف لكن حال المخالف فان الاول منهما صريحا بكونه تعالى عالما بالاشياء لذاته انما نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة
والمشكلة المنتظم قول المخالف لم يصح ما نقله المحشي فتأمل (حاشية) ولا على انه يمكن ان يوجه بانه حمل على التجويز بناء على
النظر الظاهر من حال الجواز عليه فالمراد الجواز بحسب الامر ينافي نفي قوله ووجه باعتبار تجويز البعض ذلك على
ما نقل عن الشافعي وغيره واما الجواز فالمقصد الجواز عنه فانهم هنا ولذا المحشي على ان مختار الشافعي هو التجويز
الشافعي لا ينبغي حمل الجواز على الظاهر ودينا على ما عنا ولذا لم يجئ من نجا المحشي الجزم بكون هذا الدليل ما للشافعي
لم يكن ان يوجد على منع الاستحالة ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى ايضا لا يسع المقام بنقلها
فصل ثم قال رحمه هذا بناء على حمل القدرة على معنى التمييز لكن العمدة في اثبات حدوث العالم هو الشرع
مع فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع ولو صح ذلك فلا يتمسك به اولا فافهم ثم لا يخفى ان اثبات
القدرة انما يثبت اصل القدرة في الجملة لا العلم بذاته الا بضميمة ولا عموم علمه بجميع ما سواه اذ لا يثبت الا اصل
القدرة وحصوله ولا عمومها اليه كما يظهر بالتأمل فتأمل مع لا يرد ما اورد عليه لان اثبات النبوة لا يتوقف
على اثبات عموم علمه بل على علمه بالمعجزة الخاصة واثبات العلم كان يتوقف على اثبات عموم العلم بجواز ان يحصل بمشاهدة المعجزة العلم
فاعلها بالوجه الذي قدمته ثم وتحصيل ايضا بلا اخطار احكامها واتقانها العلم بكون مبدعها عالما وح فلا دور في
تأمل لان اثبات النبوة يتوقف على اثبات العلم بالجزئيات اخرى انه يثبت ذلك العلم بعموم التخصيص بصدقه او كذبه الوقائع الجزئية
على يد الصادق فيصح ولا اثبات العلم بهذه الامور وح التمسك بعموم العلم شمول ما تقدم (حاشية) ان اراد بالمعلوم الجزئي بعض
ان المجيب الله بالمعلول الذي منشأ النظر التفصيلي بان يكون المراد وان لم يكن كون المرسل عالما ما التفتنا اليه بالتفصيل
على التفصيل فيتم جوازه ذلك لكن هذا لا ينبغي ان يجوز اصل علمنا بكون المرسل عالما وان لم يكن ملتفتنا اليه في ذلك الوقت
بل اللازم على هذا الدليل الاول كون الالتفات بالعلم مستفادا من الشرع لا اصل العلم والكلام في اصل العلم وان اراد به
حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون اصل العلم حاصلا لنا الا بالشرع فهو ممنوع هذا ولا يخفى بحثا فيه هذا
الترديد فانه في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما ولا الالتفات اليه اذ لو لم يلتفت اليه فلا يحصل العلم
سببه ولا يجد علمنا به لو لم يلاحظ في هذا الوقت الا ان يقال ان حصول العلم لنا بذلك في وقت استقرار ضعفنا في
والعلم الاجمالي به في هذا الوقت يكفي في ذلك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت على التفصيل اذ كثيرا ما يستدل على الالتفات

المقدمات

معقدمات ما استقر في ذهننا وان لم يكن ملتفتا اليها في هذا الوقت لكن لا يخفى ان هذا انما هو في
البعيدة واما المقدمات القريبة فلا والظاهر ان علم نحو من المقدمات القريبة لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات
اليه فتأمل ثم لا يخفى ان ما ذكر المجيب الظاهر لا يقبل التنبيه سواء حمل على المعلوم التفصيلي او على اصل العلم فان اثبات بعد
صدق الرسل تحصيل العلم بجميع الاجزاء بدوا ان لم يلتفتوا الى اجزاء فلا اعتراض يعترض على المجيب الشارح بشرط الشرطية التي ذكرها
لكن الكلام في ثبوت صدق ما يعوا انه ثبوت صدق الرسل بالمعجزة كما انه لا يمكن بدون العلم بكون المرسل عالما
اذ ثبات ذلك على انه تعالى عالم بها وقبح خلق المعجزة على يد الكاذب فيكون متعلقا
لم يثبت علمه تعالى وكذا القدرة لا يثبت صدق الرسل وعلى ما قد يجوز ان يحصل العلم بعد ذلك فهم بجنس الاخطار المعجزة كما نقل من قبل
المحشي لا يخرج من [illegible] وكان هذا هو المنبه على حكم التزام ان الالتفات اليها ضرورة فتأمل (حاشية) فيكون الالتفات بطلان في صغرى العلم
وفي بعض النسخ بها فيكون راجعا الى العلم والقدرة والمجيب لم يتعرض للقدرة في الكتاب لما كان الوجه فلذا تعرض لها
بحمل الاعتراضات والجواب ولا اشكال الا يرد على من اثبت القدرة بالشرع فانا المحشي الحرى في الجواب انها ينفي على تقدير
قد تعرض للقدرة اليه في بيان الاولى فتأمل ثم ان البناء على التعقب او على تقدير الالتفات بالدرر والبناء على ما ذكره السيد
الدائم سهل وما ذكره قد عرفته من ان البناء للسببية وضمير انه يثبت المعجزة لو يكون الالتفات الى كون المرسل عالما مستفادا
من الشرع بالمعجزة وان ما اصل العلم بكون المرسل عالما حاصل لا من سبيل العقل بعيدا جدا والاولى ان يحمل كلامه على
ما ذكره الامام فتذكر (حاشية) وعليه يمكن ان يقال في توجيه الجزم من قبل من يثبت العلم بالشرع بان مراده اثبات العلم القديم
ايجادها الممكنات في الاعيان لا ان بعضهم انكر ذلك لا اثبات اصل العلم المطلوب فلا دور لان اثبات الشرع انما يتوقف على اثبات اصل
العلم القديم وضمير نقرله ان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم القديم اذ لو لم يكن تعالى عالما بتصديق المعجزة
على يد الكاذب قبل صدوره منها بل انما علمه بعد صدوره كان ترجيح الصدق ولا نسبة لما امكن [illegible] ترجيح [illegible] ليعلم
الاشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى الا كالرؤية فينا فكما انه لا يمكن ان نرى فعلا قبل وقوعه وانما نراه اذا فعل
فكذا علمه تعالى واذا كان علمه تعالى بعد النزول فكما انه لا يمكن ان يعتبر في تصديقه الفعل ما فعله من قبل فذلك لا يمكن ان يجب
على نبيه تعالى شيء في الشرع [illegible] فاثبات الشرع يتوقف على العلم القديم ولا يكفي فيه هذا العلم فتأمل (حاشية) ولمن يجيب
الغرض بان التصديق بدعوى الرسل انما يتوقف على التصديق بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة
اقتضى في الجواب ان الاداء بالقدرة ههنا هو ما حققه المحشي لا ما هو المشهور والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول

على ما بينّي الحواشي مدفوع بان اثبات الشرع يتوقف على القدرة بالجزء الشهود البتة فيلزم الدور اذ العلم بالا
الاعلى ذلك فلا يصح ان يكون المراد بالقدرة هيهنا هو الاول لا الثاني ثم قول هذا القائل فتامل فيه
في اخر الاشارة الى هذا فالحق في دفع الاعتراض ان يقال المأخوذ في القدرة التي اصل العلم لا العلم
فلا يلزم الدور وهذا ظاهر جدا فان قلت فتح حينئذ سلخ الشرع من الاصل فلولم يكن العلم المأخوذ فيه
العلم القديم لم يصح الدليل قلت هذا لكن على هذا الوجه لا اقام القدرة في البين بل ان يقال يجب ان يكون
الشرع يتوقف على العلم القديم البتة فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسيط القدرة بدل على انه لم يلتفت الى ذلك
ان توسيط القدرة لبيان التوقف على العلم القديم فيكون حاصل الجواب ان توقف الشرع على العلم وما ذكر
القدم ح فيرجع كلام الى البحث الذي اوردناه لكن الظاهر انه لم يتفطن بذلك بل قال ما قال فان قاله صح
ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بعض المحققين المانع من التعقل اما مانع من العاقلية
واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فلابد ان يكون الشيء موجودا مجردا حتى يتم ذلك الزيادة
واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا
الشيء معقولا حاصلا في العاقل فان المعقولية قد يكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته
عنده فان يكون معقولية حاصلة فيه فح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء
ما سلك العاقل كما لو للعلة فلا يجب في ذلك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة
مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع من التعقل في المادة وعلائقها فاحفظ بذلك انتهى
ان المراد هيهنا ان المادة مانعة من العاقلية والمعقولية والمراد بالمادة هيهنا هي ما يشمل الموضوع فح يستقيم
حصر المانع من التعقل في المادة وعلائقها لا عبارة المطلب فتامل ولما كان وجود المحسوس والمعقول الخ
هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده في نفسه عين وجوده له
اي عين الوجود الرابطي كما ادعى الشيخ في الاعراض وانت خبير بان تلك الدعوى في العلم الحضوري وكذا المعقول
ايضا بناء على ان يحمل المحسوس والمعقول على الصور لا على المحسوس والمعقول بالذات كما هو راي الشيخين وقوله
ثم وجوده الخ اشارة الى ما هو في اتحاد الوجود الذاتي المحسوسية والمعقولية يلزم من ان يكون
الوجود لنفسه المحسوس والمعقول هو عين المحسوسية والمعقولية وثانيهما ان يكون المراد ان الوجود في نفسه المحسوس

من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول اي المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك وكان وجوده لذاته
الخ اي يكفي ذلك ان الوجود للمدرك انه هو المحسوسية والمعقولية في الجملة المراد
مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما على الاخر اما على التقديرين لم يصح الى قوله الاثر الذي يرتب فتامل
لم يصح ان يكون ما يجرد لغيره مدركا لذاته ولا كان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي لذاته
مع ان وجوده لغيره وتركيبه ذاته يجب ان يكون نفس وجوده مدركا لذاته ان يكون نفس وجوده هو وكثيرا لذاته
فيكون هو مدركا لذاته لتنبيه بالمال او نقول ان مدركه لذاته يزول الوجود لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده
لذاته باعتبار مدركه لذاته وكل ما يجرد لذاته فهو مدرك لذاته انه ليس وجوده في نفسه الا وجوده كما قال ان وجود
لذاته كان مدركا لذاته ولانه وجوده لذاته الى كونه مدركا لذاته فالكلية التي لب الامر الجواد هذا وفيه نظر
اما على الاول فلان مرجعه انما هو الوجود في نفسه الوجود الرابطي نحو ذلك القبيل الكان اطلاق الوجود على المعنيين
انما هو بالاشتراك اللفظي ولو تنزل عن ذلك فلا شبهة في ان الا يخفى عند حمل الكلام على الاستلزام الى الوجود
في نفسه المحسوس مع عقل يلزم الوجود لمدركه ويتفرع من ذلك فان اراد بالوجود لمدركه القيام به او علمه بها
لم يتم فان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنده ثم لكن على هذا الاتحرز لان يكون نحو قائما بغيره ومع هذا
مدركا لذاته هذا وايضا يرد عليه انه ان اراد ان كل ما هو محسوس ومعقول الشيء في وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه ثم
لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما يجرد لذاته فهو مدرك لذاته بل يكون انا نريد مبنيا على الطلاق اراد ان الوجود في نفسه
هو الوجود لمدركه ثم لا يتم هذا مع ما اوردنا لانه انما تم المقدمة الثانية اي ان الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية
بل القول بشرط انه كما عن الوجود للمدرك وح فلا يلزم ان يكون مدركا لذاته نفس وجوده لمدركه لذاته وكذا
كل ما يجرد لذاته فهو مدرك لذاته كما لا يخفى واما على الثاني فلانه ان اراد ان المحسوسية والمعقولية حقيقتها هي
الوجود للغير لنحو ما هو المحسوسية والمعقولية فلا نسلم ذلك التحقق يجب الدليل وان اراد ان المحسوسية والمعقولية
يصدق عليها انها الوجود للغير وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولية فان اراد بالشكل المذكور
الشكل في الجملة ثم لكن لا ينتج ضرب شيء ما ذكر عليه وان اراد بالشكل المذكور الصدق فان اراد بالوجود للغير
القيام به او عدم القيام به فيرد فلو سلم فلا يتفرع عليه التقريب الا ان الا يخفى وان اراد به ما يتناول عدم
الغيبة عنده ثم لكن لا يتفرع عليه شيء مما ذكر عليه وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك

من حيث هو انه مدرك وكذا البهجة للمدرك والمعقولية فان اللذة بالرجحان للمدرك القيام
او عدم القيام بعلم ثم كما ذكرنا وان اراد به ما يقابل عدم القيام ثم وعلى هذا يجوز ان يكون بشي فانما
يصح هذا لكون مدرك الذات لما ذكرنا وابيه لا ثم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما هو مدرك للذات يجب ان يكون نفسه
ادراكه لذاته او لعله يكون مدرك كل ثم اخر وانه لا ثم انه على هذا يلزم ان كل ما وجود للذات فهو مدرك
ذاته اذ الوجود للذات مط على هذا التقدير مكابرة لا يرى الوجود لذاته انما هو ان ذاته كما هي مدركة لها ولا
لبعض الاثار انما يكون الذات مدركا فقال قال لا يجوز ان تكون مقارنة للمادة مما ذكر على مقدمة مما اثار
على انه لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة بالحلول فيها لما اذ المادة مقارنا للالات ان تكون جزءا لها الجسم فلم
ذكر عدم جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراكه لذاته انما يكون بادراك اجزائه والفرق انه
لا يمكن له ادراك جزئية الذي هو الكل لانها حالة في الجسم لا يحل ما فيه ثم قال وغاية ما يمكن ان يحصل الجسم والحاصل
به لان يحصل اجزائه وايضا ان الحلول القوة في الجسم الذي لا ينقسم ان الذي يمكن ان يعقلها باعتبار
حصولها فيه او تكون متقارنة متعينة في تلك القوة لا في القوة كيف ثم يكون كل بل ان لا يكون القوة متعقلة
ومن وجه قول فقال قال او يقال ان المادة احتجت بيه هو البحث والاخر القوة محققة الا يصح الا ان يكون عالما
لذاته والمجرد لا يصح الذلك وقد يقال لا يجوز وكل ما هو مجرد فذاته ليس هو لذاته فلمقارنة المادة
غير مدركة ذاته فقول فلمقارنة المادة يقبل القول غير مدرك ذاته قدم عليه وحاصل البيان كل ما هو
من ذاته مجرد هو المادة الا ادراك ذوانها لكونها حجوب الحالها التي هو تلك الاستار لانها
بعض هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هو الحواس بنفسها وعلى هذا يلزم كون نفس الحيوان مجرد
مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ الاشراقي كذا افاده بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل هنا
الا ان مقارن المادة لا يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه لا يجوز ان يكون مدركا لاصح ولم يظهر بطلان كون
مدرك المحسوسات هو الحواس ولا كون نفس الحيوانات مجردة عن المادة فقال قال وهو معقول من حيث هو
اي وجوده لما ذكرنا ثم قال ولما يحل العقول وجوده بالفعل في حد ذاته لا يجوز انه العقول المجرد بالعقل
من ذاتها وانما يعد ثم المعقول متصير بالفعل بعد ما يتعاوله هذا في المعقول واو كونها عاقلة
بنفسها ولو كان ما العقلية هو ما ذكره ولا يجب العالم ان يكون وجوده من ذاته الا الخارج جميع الكمالات

لان يوجد هنا من علما هنا انه لو قيل ان الهيولى والقوة مع جواز ان يوجد واحد لما ذكر وجه اكثر خلاف في المحققين
فقال قال والذي يلزم كما ان ما ذكر ان الهيولى المعتبر في جوهرها القوة والاستعداد انما تحققها القابل للصور بسبب
لكل شي هو في ذاته لا يقبل الصور ولا الكمالات فهذا لا يقتصر على المبدا بل ما وان تمامها الحق موجود بالفعل وكما
اعتبر في كون الشي عاقلا لذاته ما ذكره من ان يكون في ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئا متحصلا بالفعل
قوة واستعدادا والهيولى ليست كذلك قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى وكونها هيولى يحصل بها ان يكون شيئا مستعدا لكذا والجوهر
التي لها ليست يجعلها شيئا بالفعل من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة والذي يحصل جوهرها
ان الذي يتصحح ولا ياتي هوانه لو انما الذي في موضوع هو صاحب للذات التي لم تستعد ان يكون شيئا متعينا بالفعل
لان هذا عام ولا يعين التي بالفعل شيئا بل الا الامام ما لم يكن له فصل يحصله وفصل انه مستعد لكل شي فصورته
التي يقبل له انه مستعد قابل للكل وههنا كلام اخر يجيء ثم انه اعترض عليه بان كون حقيقة الهيولى القوة
مما لا يخفى في مادة الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور وانت خبير بان كون حقيقتها
القوة لا ينافي ان يحصل لها وحدة شخصية بسبب القوة واما التركيب فامكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصور التي
عليها فلما يظهر ههنا موضع تحقيقه فتامل وايضا لو فرض تحقق الشخص بدون الوجود فيكون ان يبقى له كون حقيقتها
القوة لا ينافي الوحدة الشخصية اذ يكون ان يكون شيئا مستعدا بتبدل الصور ويبقى مع الجامع كل منهما فتامل
قوله فان الوجود هو القوة قال بعض المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شارعة بنفسها فانها مستعدة
بالوجود مع وجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة انها مستعدة بمرتبة كما ثبت فان الوجود هو الظهور ومستلزما
له والهيولى وجودها ضعيفا وكذا ظهورها ضعيفا فان الوجود الضعيف يلزم ما علم كونها ظاهرة لذاتها لكنها في
ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فكونها شاعرة شعور ضعيف بلا ذاتها
قلت فدعوى ذلك وبعد التحقيق عن الهيولى وبظهر من هذا الفن الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات
كما هو ذوق قوم جدا عند الكل لكن الحق ان اراد الوجود بالفعل هو العلة بقرينة قوله فالوجود بالفعل الذي هو مجرد الصورة
لنفسه انتهى وهو انت خبير بانه لا يتم التقريب لا وجود لها اصلا وانما يصير موجودا بالصورة
قال الشيخ في تعليقاته ان الهيولى مستعد بالذات موجودة بالعرض وبعد الصورة بل لا يتم انه لا يوجد لها وجود ضعيفا
بل كما في الوجودات الكفاية لما الا بها بالصورة وعدم امكان وجودها منها فانها لا يمكن ان يصير معقولة لذاتها فتامل

ان معقولية الشيء وتجرده عن المادة المعينة وعلائقها والشيء اذا كان بهذا الوصف غريب لا يكون مجردة ابتداء فلا يكون
عاقلا ولا معقولا لذاته والشيء بالجملة اعتبرنا في كون الشيء عاقلا لذاته مع ما ذكر شيء كونه مجردا قائما بذاته ان لا
يكون محلا لشيء اخر بحيث لا يكون تعين بدونه والعقول ليست كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور الهيولى
قوله فمعنى تجرده انه معقولية لذاته وعاقلية لذاته فباعتبار كونه حصول مجرد لمجرد بالفعل فبعد تجرده معقولية
لذاته وباعتبار كونه حصول مجرد لمجرد اخر عاقلية لذاته فقد اجتمع العاقلية والمعقولية باعتبارين كما حققه
المحقق الدواني واما ما ذهب بعض المحققين من انه لا يوجد للتكرار في الاعتبار انه فهو مستغنى لا حاجة له اليه وقد يجاب
انه عاقل ومعقول لكونه موجودا عقلا لذاته واما كونه عاقلا ومعقولا لا يجعل فهو كما ترى بل يلزم ما ذكر ان يكون
عاقلا ومعقولا لا يجوز القائلة بالوجود ما يتم التأدي ويمكن ان يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه على واجب الوجود
لا على الوجود المجرد عن المادة مع كونه موجودا عقلا وعاقلا لذاته لاشتغاله به قوله قد عرفت ان المعقول هو المجرد
عن المادة وعلائقها التي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها وهذا هو المراد بالوجود الخلي ثم ان هذا
لا يظهر مما نقل هيهنا من كلامه كما نقل كلام الامام سينقل هيهنا قوله حتى يكون كل مجرد عن المادة لا يخفى انه قد ظهر
من كلامه التي نقلها هيهنا فلا يحتاج الى التمسك بما ذكر الا انه يكون غرضه الاثبات بطريق اخر او يكون هذا
دفع قبل ذلك فتامل قوله لكن هذا العلم لا ينفع في المجرد ضرورة انه اعتبار شرط المعقولية في المجرد حتى لا يحتاج
المجرد بالفعل الى غيره حتى يصير معقولا لا يخفى ان اشتراط الشرط انه لو كون [illegible] المادة مانعا عنها
قوله فهو اذن معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر مما ذكر الا انه معقول
بالفعل بمعنى انه لا مانع من معقوليته حتى لو فرض عاقل يعقله بلا حاجة الى ان تعرض شيء له انه معقول
بالفعل بمعنى انه يتحقق انه عاقل يعقله فهو له فهو عاقل لذاته بانه لم يكن عاقلا لذاته لما معقولا
بالقوة ثم انه يمكن ان لا يكون عاقلا لذاته لكن يكون بحيث اذا تحقق عاقل يعقله ولو سلم انه معقول بالمعنى الاخر ايضا
لعله يكفي لكونه معقولا بالفعل كونه معقولا للواجب او المبادي العالية ولا حاجة الى ان يكون معقولا لذاته فتامل
قوله ومنشأ ما لما انه المعنى الاخير بما هذا مما لا يتم على طريقة الشارح ولعل وجهه يحدس او كشف والله اعلم
قوله لا يخفى ما في حمل قوله اللهم وذلك لما عرفت ان حمل هذه نكتة اخر ان اريد بكون الثالث [illegible]
[illegible] الثاني او دليل اخر لا يخرج عن حد [illegible] من المعاني الثلاثة المذكورة ثانيا في الكلية العقلية

بقوله واستشهاده بتجويز البراهد فاما ما اشار اليه بقوله وعلى هذا يمكن حمل قول الشيخ ولا يخرج عن الجزء الثاني والثالث
ما اشار اليه بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين الخ لكن يخدش هذا النقد حكم بتشابهان يحمل
الاول لو فرض حمل لشيء فلا يلائم عنه هيهنا اولى لكنه بعد انه مع انه غرض من الشارح او على تقريره انه محتمل التقريب
الثالث الثلثة اشارة الى ما ذكره في الحاشية المذكورة في تقرير الدليلين حيث قال في تقرير الدليل الاول تقريرا يجري
هذا فيها انه الشك في تقرير الدليل الثاني اليها الى تقريرين فلما اعتبر التقريب في الدليل الاول فكان الاولى ادرجه
ذلك في الدليل الثاني ايضا ويحمل المعاني الاربعة لا الثلاثة فتامل قوله اذ لا يخفى ان حقيقة العلم انما حصول العلوم
عند العالم لا يخفى انه ليس المراد من هذه العبارة كون العلم عبارة عن حصول المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم حيث
هو عالم والا لكان الحد دوريا وايضا كما اثبت علمه بل المراد بذلك ما يصدق على الحد كما ذكره بعض المحققين ثم الحيثيات
الواردة في تفسير عنه كيجح فكون العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له ليس بينا كما لا يخفى وانما يكون بديهيا
هو المعنى الاول كما قد عرفت فتامل وايضا كما ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على تقدير المقدمة الثانية لان تعريف احصل
من تعريف الشيء فاذا كان عند حصول شيء او عكس شيء يتحقق العلم ضرورة فعند حصول الماهية المجردة عن العلائق
المادية عند شيء المجرد القائم بذاته يكون متحققا لظهور لوضع الظهورية فلا اقل من الشك او لو وضح ذلك ايضا
لكان انه يحكم العقل به قطعا عند ملاحظة تلك المقدمة فالمنع غير متوجه فتامل وهيهنا كلام الاخر يحتمل وما نقل
قوله لكن هذا حاصل المنع وان لم يوجه ناظر لكن لا يضر شيئا اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك في
لانه لو تبين بذلك يتم الدليل لا يخفى قوله قد عرفت ان هذا المنع قد عرفت ما فيه قوله فكلامه من ذلك الى مجموع
فانه لما وجد والنفس انما اعتبرتها من حيث انها بدون [illegible] الراجعة الا انه في انها مالفة المعاني الكلية
المجردة دون المعاني الجزئية المادية ولم يتحقق في هذه المقدمة الاخصر المستند مجردة عنه وجود مجرد قائم بنفسه
وانه كان باعتبار القيام على ان المجرد والمقوم مد خلا في كونه معلوما لكن لم يعلم بذلك ان مطلق الحضور كاف
لا احتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجد هما ما لم يرتبا على عدم [illegible] القيام غير ملاحظة ان العرض مطلق
الحضور هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى ما فيه لما قال هذه الدلالة ثم ان النفس لا يحيط بالمادية ايضا
الا انه تكتفي بحكم باعتبار تجرد العلوم ويمكن ان يكون المراد انهم تحكموا من ذلك ان التعقل للمجرد ذلك
ثابت في اثبات مطلق العلم انهم تحكموا من ذلك ان العلم هو ذلك او لازم له وان [illegible] كان الدائم بحيث يتحقق

في غير هذه الصورة ايضا ولما عرفوا ما فيه من التعسف فالزم قوله الحق هو الثاني لان العلم التفصيلي صفة للعالم
والحضوري صفة للمعلوم فيجب ان يكون العلم الاجمالي الا ان يعتبر الحضوري المذكور بكونه صفة العالم ويحكم بعض سادات المحققين
بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه ومما ذكره بعض المحشين من ان كان المراد بالحضوري الوجود الانطباعي المجرد فالحق ان
التعقل والعلم هو الحضوري لانه كما عرفت سابقا ان العلم هو حضور شيء لمجرد قائم فالكلام ان تم امرا اخر فالحق ما قاله المحشي فتعين
ان المراد بالحضوري هو الوجود الانطباعي وكونه عين العلم والتعقل غير معقول لانه هو صفة المعلوم كما ذكرنا والعلم صفة العالم كما
سابقا بل لان عند حضور شيء لمجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لا انه عين العلم البتة فتامل قوله لانه غريب ولا يبتني
بل هو مبتني على ما ذكره المحققون وانما قال على تقرير انه ادعى ما ذكره المحشي من الوجود الخيالي الى الرسم
كما لا يخفى قوله ويجب تمييز الجزء ولا يستقل الجزء بل يندفع هذا المنع بما ذكره الشارح اولا وهو ان المراد بتمييز البعد وهو
قوله التمييز فلا يوجب العلم قلنا يجوز عدم البعد لا يوجب العلم لكن عدم بعد الجزء عن الجزء القائم بالذات يوجب العلم اذ
العلم الا انه كما عرفت مما ذكرت مما ان الصور وغيرها ليست مجردة قائمة بذاتها وانها يندفع ذلك المنع بالتقرير الاولى
ولاجل اندفاع المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الشارح وهو اشتراط التقارن بين الحاضر والمحضور عنده يحتاج الى التفسير
المذكور بعد ان سبب العدم لا الاشتراط من عدم الاثبات بنفسه واما التمسك بالحواس فقد عرفت انه فاسد اذ
علمها باعيانها لكونها غير مجردة وقد اعتبر التجرد لا لاجل الاشتراط المذكور هذا ولا يخفى انه يظهر مما ذكر في هذا
ان كون العلم مجردا عما ذكر بعيد لان ما لا يتوجه عليه منع على ما ذكره الشارح وهو ان ما ذكر في بيان حكم بان كون العلم
ما ذكره الشارح لا يتم لانه لا يلزم مما ذكره ان الحصول بانحصار العلوم عند العالم على النحو التفصيلي
في الابتداء فلا حكم بان كون العلم عين ذاته لازم مبدئي وقد نقل هيهنا بالمبني واشار الى انه
لان المراد نفي الا انه المذكور مما ذكره انه تم ذاته بذاته لا تفريع ولا يبتني على ان
حضور الشيء عند نفسه لا يوجب العلم وقد اشار اليه بما ذكرنا بالترديد في عدم التميز اذ لا يخفى
ما ذكره في التعريف انه عليه التقرير فما اورده عليه بمنزلة الايراد على ذلك مع ان الايراد على المحشي هذا ويجب الرجوع حتى
نقول انه حل ما ذكره في بيان العلم على ما يتوجه المنع على كون العلم عين ذاته ولا يحصل ذلك هيهنا على التعريف
يتوجه ما ذكرنا ههنا مقام وههنا في التمييز محل اولا على تجرد عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع
حينئذ لا يتم التقريب وقد اشار اليه بما ذكره من ان هذا مجرد لا يستلزم العلم وحده ثانيا على عدم البعد

والاكتفاء

ناقض
والاكتفاء بتمام التقريب لكن يتوجه عليه ما ذكره من انه يلزم بل هو مما ذكر لا وجه لا ايراد على المحشي ولا
في كلامه فتامل قوله فان الحكم بكون الفاعل العالم الحي مرادا كما افاده بعض المحققين ان هذا الكلام لا يتوقف على
هذه المقدمة اعني ان العلم العلة يوجب العلم بالمعلول لظهور ان انه يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه
وهو بديهي ولذا قال الله تعالى في مقام الاستدلال الانكاري الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اي الا يعلم الخالق
والحال انه اللطيف الخبير عالم شاعر بما تعالى الله عما يقولون قوله احدهما علم اجمالي ايضا اشارة الى ان الكمال
ما هو هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال لانه في احتياج الواجب في الخيرة الكمال هنا تمام ان المحققين
من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحصول ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه ما يظهر من القبح
الاجمالي انما يكون حين وجود ها لا قبلها ولابد من القول بعلمه تعالى قبل الايجاد ايضا حتى يتحقق الاختيار ولئلا يلزم الايجاب
انه علمه فاستدلوا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدم على جميع الايجادات وما ذكره من ان ما يحصل به
ما ذكره وجعله على السيد الداماد وغيره وهو انه يقال ان ذاته تعالى بمنزلة المجمل بجميع الحاصل فان العلم بذاته تعالى
على جميع الاشياء اجمالا كما في العقل البسيط الذي ذكروه وحاصله هذا لا يحتاج الى البيان الثاني ان يقال ان علمه تعالى اجمالا
من كونه في ذاته بحيث يتميز منه الكل على الوجه التام اي كونه بحيث يتميز الوجود منها فان الوجود هو الانكشاف
فكونه ما لا مانعا من تكثره من العلم الانكشافي لامن الانكشاف بالفعل كما يستقبل المحشي بعد من ان الله تعالى في رسالة
تحقيق العلم بكونه في العقل بالمعقول البسيط مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة
لتلك المعقولات المفصلة يراد بها بالذات انما التفاوت في نحو الادراك بناء على ما حقق ان التفاوت بالاجمال والتفصيل
ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك وذات توضيح بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة بل هو ملكة لتفاصيل
تلك العلوم فالتمثيل بها للاشتراك في البساطة وان كان احدهما من قبيل سبب تميز الكل للاجزاء والاخر سبب تميز
القاصر الموجود والاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم بالذكر بعض المحققين اي ملكة استخراج العلوم المفصلة
بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته
علم اجمالي بجميع الاشياء هذا وهذا انما يليق به اذ لا شك ان مرتبة العلم التفصيلي وهو الانكشاف بالفعل
فوق تلك المرتبة كما لا يخفى فاذا لم يكن ثابتا للواجب في مرتبة ذاته وانما يثبت له بعد ذلك فيكون
غير فلزم ان يتساقد تعالى في مرتبة ذاته بالنقص والخلو عن ذلك الكمال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
يرجع على الاوجب الاعلى اليه كما لا يخفى قوله بل اما عند انه تجريد اي ما عنده تعالى اشد تجريدا عن العقل البسيط

لان ما عنده ثم سبب لكنه الاشيا هو ذاته البسيط البحت الذي لا تكثر فيه اصلا بجملة المعقول البسيط لكونه مركبا
وانما هو بسيط بلا اضافة الى التفاصيل التي تحصل بعد التحليل فتامل قوله وعلما ومعلوما هذا بالنسبة الى ذاته
واما بالنسبة الى الكثرة فانما يستقيم بناء على الوجه الاول لا على التحقيق قوله وهو خلاف اي هذا القول خلاف الظاهر لان المراد
انما الواجب الوجود عالم اي عالم بذاته على ذاته وفي بعض النسخ وهو ظاهر قوله ولا الظاهر حيث لا كثرة فيه وذلك
لان علمه كالواجب لكل الوجود وعالم بذاته وهو العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلوم فلا الكل اي هو عالم بالكل الكثير بحيث
لا كثرة فيه وذلك باحد الوجهين المذكورين وهو من حيث هو عالم بذاته عالم بالكل اي يعلم الكل من ذاته
على انه ذاته مصدر للكل والمراد بالعلم الاجمالي كما ذكرنا في الوجه الثاني ثم ان الكلام الى هنا انما يتعلق
على ما ذكره المحشي من العلم الاجمالي واما قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وفي بعض النسخ بعد علمه بذاته وقوله
وكثرة علمه بالكثرة يحصل بالكل كثرة بعد ذاته انما يناسب طريقة الشيخ كما هو المشهور من الفاظ الشيخ وعلى جميعها بحث
ما ذكره المحشي ان يكون المراد بها العلم التفصيلي الذي هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالي او يقال ان المراد من الاول العلم
الاجمالي ويقال المراد من البعدية البعدية بالاعتبار اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بذاته قبل اعتبار الذاتي حيث هو كذا
اعتبار كونه عالما بما سواه بل بحسب كونه عالما بذاته والمراد من الثاني هو العلم التفصيلي وهذا اظهر لو حمل ما ذكره
بعض الفضلا او يقال قوله بعد ذاته ليس جزء القول فعلمه بالكل بل هو صفة الكل وقوله بعد ذاته جزء الجملة من
العلمين اي علمه بالكل الاشيا التي وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته وهو ظاهر وفي بعض نسخ الشرح
من لم يوجد نفس ذاته وح يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته اي علمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وقوله
قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ظاهره انه ينطبق على الاجمالي ويمكن حمله على التفصيلي ايضا اي يتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فان ذاته علة لجميعها من غير ان يحصل فيه ما يوجب تكثرا في اصل الذات بل في الامور العارضة لها التي
الاول لهم وربما كان قوله بالنسبة الى ذاته عوض العلم على التفصيل ولو كان المراد العلم الاجمالي
لكان ينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله فهو الكل في وحدة
ظاهره منطبق على الاجمالي على الوجه الاول الذي ذكرنا اي فالواجب هو الكل في وحدة اي كل الاشيا فيه لكونها
واحدا لا تكثر فيه ويحتمل ان يكون المراد ان الكل اي كل ما عدا الواجب مع الكل في وحدة اذ ذاته مع كونه بسيطا لما كان
اجماليا بجميع ما عداه فيكون الكل الكل في وحدة ويمكن ان يكون المراد ان الواجب هو الكل اي عالم بالكل
وعند الترجمة الكل في وحدة اي معلوم لذاته الاحدي وح ينطبق على الوجه الثاني

جمعا بين الحاسبين والمذهب الثاني
للتفصي ... لا يوجب تكثرا

الذي ذكرنا

الذي ذكرنا في تحقيق العلم الاجمالي فتامل فهذا متفرع على ما ... ان حمل ذلك على العلم الاجمالي وعلى قول الكلام
ان حمل تمام البيان على العلم التفصيلي ويمكن حمل ذلك ايضا على العلم التفصيلي اي فالكل في وحدة بان يكون
هو ذلك كما ذكرنا قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته انه ينطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا واعلم ان ما خلق تمام
الكلام على مذهب القائلين بالصور فنقول مراتب العلم اربع قال بعض المحققين انما احتيج في علمه تعالى بالجزئيات الى
هذه المراتب الاربع لانه لا ينفك عن العلم بالاشيا في شي من المراتب ... ان يعلم الاشيا في مرتبة
التي هي عين تلك الاشيا لكن بحيث يعلم الاشيا في جميع المراتب على انحائها وبعد مراتب وجودها ... علمها
مرتبة وجوده ... اذ هو علة العلل ومبدا المبادي على الاطلاق فهو مرتبة وجوده المتقدم على جميع المراتب
يعلم الاشيا بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته والثانية مرتبة وجود العقول المجردة النورية التي هي وسائط الفيض
ووسائل الجود ثم فيما تقدم الوجود على الاشيا التي تحتها في نفس الامر يجب ان يعلم الاشيا في تلك المرتبة لا وجودا
العينية التي لها في تلك المرتبة لاستحالة وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ... من العلم الاجمالي
في تلك المرتبة فعلمه بالاشيا في تلك المرتبة عين وجود تلك العلل ... تفصيلية ... علم اجمالي
لسائر الاشيا التي هي معلولات لها ووجوده ... علم تفصيلي ... وعلم اجمالي ... والثالثة مرتبة وجود
النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الصور ... الجسمية ... تلك الصور في تلك المرتبة لا بوجود
العينية ... في تلك المرتبة ... بواسطة ... العقل في الواح تلك النفوس فيكون في
العقل ... تفصيليا في النفوس وهناك ... بعضها عن بعض ... من هذه المرتبة باللوح ...
... بالقلم ... الصور ... الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية ... تلك ... وعلم اجمالي
... الخارج فهذه ... مراتب علمه الاجمالي ... المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلاث ...
الباقيين من المراتب الاربع ... المحشي ... مراتب علمه التفصيلي فمراتب علمه الاجمالي ثلث ومراتب علمه
التفصيلي اربع ... واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية
... انما ... في علمه ... المراتب ... احتياجه في صفة الكلام
الى غيره ... بالكمال ... بل علمه الكمالي ... الاجمالي ولا حاجة الى اثبات مراتب التفصيلي لكن
... الامر ... مع ... الصور ... عنه ... وظاهر ...
التفصيلي ... التفصيل المذكور ... اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه ... واما ...

من العلم بالاشياء في جميع المراتب مسلم لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب لصحة حمل نصوص الشرع على وجه يلزم علمه تعالى
ثابت في جميع المراتب هو يكفي في تصحيحه وايضا نقول لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه لتخصيص الاربع
اذ الحوادث غير متناهية فيجب ان يثبت لكل منها مرتبة ويجري على نسقه فيلزم اثبات مراتب غير متناهية للعلم هذا ثم
ما ذكر من تقدم وجود تلك العلل على علم تفصيلي له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بسائر الاشياء مبني على ان يكون صفات
العقول عين الذات كما ذهب اليه الحكماء ولو قيل بزيادتها فيمكن ان يقال في توجيه كلام المحشي ان تلك المرتبة علم تفصيلي
بذوات تلك العلل المتقدمة بذواتها واجمالي بالنسبة الى باقي الموجودات لان صور الجميع مكونة فيها الا ان وجودها
علم اجمالي بها او كون تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة التي بعدها لان التفصيل فيها اكثر وفيه تكلف
حمل كلام المحشي على الوجه الاول فتدبر قوله احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل اشارة الى دفع ما يتراءى
فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من التنافي وذلك بما ذكره
بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد فان العقل باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته يعبر عنه
بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما يحويه العالم الحسية في الواح النفوس المجردة الفلكية
كما ان القلم واسطة في رسم النقوش العلمية الحاصلة في ذهن الكاتب على الالواح الحسية يعبر عنه بالقلم وباعتبار انه
الوجه [illegible] النفس القدسية النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي [illegible] المعالم
الربانية [illegible] كما ان النور ظاهر في ذاته وسبب لظهور الاشياء على الحس يعبر عنه بالنور ونسبته الى النبي
[illegible] الذات المطهر المتشعب منها كما ذكره بعض المحققين على هذه الاحاديث الاولية انما
[illegible] لكن لا يخفى ان العقل على ما اثبته الحكماء مخالف للشرع لانهم زعموا انه قديم وقد علم من الشرع حدوث
العالم فلا تعقل قوله وبالنفس الكل عند الصوفية وقد وقع ذلك في كلام بعض الحكماء ايضا كما نقل عن الشيخ في
المبدأ والمعاد [illegible] الموجودات واولها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكرناه في [illegible] بالاصول [illegible]
نقول انه تارة على النفس المحركة للفلك الاعظم التي تسمى في الشرائع عرشا وتارة على جملة النفوس المحركة للافلاك
كلها فانها نفس واحدة [illegible] واحد هذا ثم [illegible] النفوس المجردة [illegible] مرتبة [illegible]
المرتبة [illegible] المرتبة الثالثة الحكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادية وهي لا تنتقش في النفوس المجردة
على رأيهم [illegible] فما قال [illegible] وتلك [illegible]
النفوس [illegible] الحيوانية [illegible] تلك النفوس المنطبعة

لما كان

لما كان ذكر بعض المحققين ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على العقل والنفس انما هو بحسب التشبيه والتمثيل
بالغيب المستند [illegible] والا فمعانيها مما اخبر به [illegible] امكن حملها عليها والله تعالى يعلم قوله فهنا اشكال وهو ان العلم [illegible]
ان هذا منهم مبني على اصل علم الواجب وان لم يقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك انه لا بد
من علمه بجميع الاشياء في الازل وذلك لا يمكن ان يكون بحصول انفسها فلا بد ان يكون بحصول صورها وذلك اما
بطريق الارتسام في ذات العلة او في امثالها قوله [illegible] كونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة التزموا [illegible]
قوله فيلزم منه الاول [illegible] قال بعض المحققين اعلم ان المثل الافلاطونية مصرح فيهما بالصور العلمية المتعلقة
لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب [illegible] وجود الكلي الطبيعي بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر
الاشياء [illegible] في عالم [illegible] الافراد [illegible] عالم الخلق بمعنى وجود الافراد
[illegible] في باب تفصيل العوالم الاربعة التي المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المجرد والمادي
[illegible] مقام اثبات [illegible] الجواهر العقلية [illegible] الانواع المركبة على حدة [illegible]
والتمثيل كان النفس المجردة بالقياس الى بدنه [illegible] الاقرب من الملائكة المجردة [illegible]
المفارق [illegible] المنطبعة [illegible] الجسمانية [illegible]
الاخرة بالملة عند المحققين بالبراهين العقلية وليس هاهنا موضع ذكرها قوله لزم ان يكون جميع الايجادات
[illegible] قال بعض المحققين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول فيستلزم [illegible] كون جميع الايجادات
اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا يكون مسبوقا بالعلم قلت [illegible] وجود العلة سابقا على جميع الايجادات [illegible]
المرتبة [illegible] الاستلزام بينهما فتامل اغنى
وفيه تامل لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون [illegible] العلم بالعلة سابقا على
ان يكون العلم بالمعلول [illegible] عليه وهو ظاهر [illegible] ان يقال ان هذا بناء على ان يكون مراده من تلك
ان علمه بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول [illegible] مراده [illegible] ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
فلا يتم الملازمة [illegible] قوله فيلزم [illegible] تلك العلوم [illegible] فيلزم [illegible]
[illegible] لا يكون معلولا [illegible] بان يكون [illegible] فهو معلول
له [illegible] ان حضور العلة [illegible] قوله فبان [illegible] ان حضور العلة الخ

ضعف في العلم التفصيلي واما في العلم الكمالي الاجمالي فيبقى لا نسلم ان حضور المعلول غير حضوري معلول اصلا بل ينفي في التوضيح
اما ان يمنع كونه وجود المعلول الوجود معلولها بل بجزم النفس فيه ايضا او يمنع كونه تغاير الوجودين مستلزما لتغاير
المصورتين فيه اوبق بتغاير المصورتين الكل بقول ان حضور المعلول مستلزم حضوره الكل اجمالا الكل العلم كحضوره
حضوري او يجعل العلم الاجمالي عبارة عما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تحقيق العلم الاجمالي هنا والحق الاوجه
المحتفى فيهما ايضا ذلك وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال والله تعالى يعلم ان ذلك
مستلزم العلم بالعلم قبل ايجاد العلم كما هو المقتضى دعوى الملازمة فانه يكون ويثبت الملازمة على التقدم
حتى يجعل ما اوردنا في الشق الاول الذي مبتنيه هذا الشق فانه يتوقف ثبوت الملازمة على الاثبات الذي اورده ههنا
فتدبر كما ذكره بعض المحققين وقد عرفت في الاثبات الذي اورد له ههنا ثم ان اثبات الملازمة على الشق الاخر ايضا
فلا يجر لزوم بالحق وتفصيله ان الازمه هو قبل الايجاد او ثم انه ليس له الرواح الا ان العلم الاجمالي سابق فلا
التفصيلي فينبغي الاكتفاء بما ذكر من التفصيل في الشق الاول فالحق في توجيه المحقق هو ما ذكرنا فتدبر
فان القول بان حضور المعلول لا يظهر ضده ان نظر في دفع الاشكال الاول الا انه لو اورد في العلم الاجمالي انه هو
الى منع مغايرة الصورتين فيه بما ذكرنا في الحاشية السابقة او لا وانت خبير بان لا استدلال المعترض عليها
فلا يجدي الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في توجيه احتمالين فتذكر كان ممنوعا الى ان يرجع المعترض
القائل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ممنوع فلا اشكال في علم الواجب اذ بناء الاشكال
عليه فالاولى منع كونه ذلك اي العلم التفصيلي هو مراده فلا يرد اشكال عليهم فافهم

تمت هذه الحاشية الشريفة على يد العبد المذنب العاصي ابو القاسم
بن محمد كريم الحسيني غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين
والمؤمنات في تاريخ يوم الاربع من عشر شعبان
المعظم سنة اربعون وماتين بعد الف

سنة ١٢٣٢